

അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി

ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ

അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി

(അദ്ധ്യാത്മികചിന്തകൾ)

ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ

പ്രസ്താവന

ശ്രീനാരായണമുഖ്യാസ്തേ യതയോ വിശ്വവിശ്രുതാഃ
യത്പാദനൗകയാƒപാരസംസാരാബ്ധിമതാരിഷ്ഠഃ.
നമസ്തസ്മൈ തീർത്ഥപാദസമ്പ്രദായാദിഹേതവേ
ശ്രീമത്പരമഭട്ടാരദേവായ പരമാത്മനേ.

യഥാർത്ഥസ്വാതന്ത്ര്യം മോക്ഷമാണ്.

ഇന്നു മാനവസമുദായത്തിൽ എവിടെ നോക്കിയാലും അഭൂതപൂർവ്വമായ ഒരു സ്വാതന്ത്ര്യബോധം പ്രകടമായി കാണ്മാനുണ്ട്. ആര്യനും ദ്രാവിഡനും, കാപ്പിരിയും നീഗ്രോയും, അടിമത്തത്തെ വലിച്ചെറിഞ്ഞു സ്വതന്ത്രരാകാൻ മുന്നോട്ടുകുതിക്കുന്നു. ജനതതിയിൽ ഇതിനുമുമ്പൊരുകാലത്തും ഇതുപോലെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരസന്നദ്ധത സാർവ്വത്രികമായി വ്യാപിച്ചിട്ടില്ലെന്നു ലോകചരിത്രങ്ങളിൽനിന്ന് നമുക്കറിയുവാൻ കഴിയും. ഇന്നു വിയജശ്രീലാളിതരായി പരിലസിക്കുന്ന മഹച്ഛക്തികൾ തന്നെ തങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിലനിർത്താൻവേണ്ടി രഹസ്യായുധങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചു ക്ലേശിക്കുമ്പോൾ അവരുടെ ആധിപത്യത്തിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന ജനത പാരതന്ത്ര്യത്തെ നീക്കാൻ പടവെട്ടുകയാണ്. അനർത്ഥനിവൃത്തിയിലും, ആനന്ദപ്രാപ്തിയിലുമാണ് യഥാർത്ഥസ്വാതന്ത്ര്യം സുപ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്. അതു നേടാൻ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കിയാൽ മതിയെന്നാണ് ഇന്നത്തെ സാധാരണമനുഷ്യൻ വിശ്വസിക്കുക. ലോകത്തിന്റെ ഭാഗധേയത്തെ നാമാവശേഷമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ഭയങ്കര യുദ്ധം കൂടെക്കൂടെയുണ്ടാകാനുള്ള പ്രധാനകാരണം മനുഷ്യന്റെ ഈ വിശ്വാസമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. വിവേകിയായിരിക്കേണ്ട മനുഷ്യനെ മൃഗമാക്കിത്തീർക്കുന്ന സമരത്തിൽ ആരുജയിച്ചാലും അവർക്കു ശരിയായ സംതൃപ്തി ഉണ്ടാവുകയില്ല. ആ വിജയം വെറും ഭൗതികവും ക്ഷണികവുമാണെന്ന് ഇന്നത്തെ ജർമ്മനിയും ജപ്പാനും സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യൻ ഭൗതികവിഷയങ്ങളെ ഇഷ്ടംപോലെ അനുഭവിച്ചു സുഖിക്കാനൊരുങ്ങും തോറും അവൻ പ്രകൃതിക്ക് അത്രത്തോളം അടിമപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യന്, അനിതരജന്തുസാധാരണമായ ഒരു വൈശിഷ്ട്യമുണ്ടെങ്കിൽ

അത് പ്രകൃതിയെ ജയിക്കാനുള്ള അവന്റെ സമരസന്നദ്ധത ഒന്നുമാത്രമാണ്. സർവ്വജന്തുക്കളും പ്രകൃതിക്കു വഴങ്ങിക്കൊടുക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ മാത്രം ആ പ്രകൃതിയെ ജയിച്ചു സ്വാതന്ത്ര്യം നേടാനൊരുങ്ങുന്നു. അവന്റെ യഥാർത്ഥമായ സ്വാതന്ത്ര്യസമരചരിത്രം അതാണ്. ആ സമരത്തിൽ വിജയം കൈവരിച്ചവനാണ് ധീരനും സ്വതന്ത്രനും. മനുഷ്യർ പരിശുദ്ധങ്ങളായി കരുതിപ്പോരുന്ന സകല സദ്ഗ്രന്ഥങ്ങളും അങ്ങനെയുള്ള ധീരന്മാരുടെ അപദാനങ്ങളെ പ്രകീർത്തിക്കുന്നവയാണ്. വേദങ്ങളിൽ പുകഴ്ത്തിക്കാണുന്ന ജനകൻ, യാജ്ഞവൽക്യൻ, പുരാണപ്രസിദ്ധന്മാരായ ശ്രീരാമചന്ദ്രൻ, ശ്രീകൃഷ്ണൻ, ശ്രീവ്യാസൻ, ശ്രീശുകൻ, ശ്രീശങ്കരഭഗവത്പാദർ, അധുനാതനന്മാരായ ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസദേവൻ, പരമഭട്ടാരശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ തുടങ്ങിയ മഹാപുരുഷന്മാർ ആ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ വിജയം കൈവരിച്ച ധീരയോദ്ധാക്കളാണ്. അവർ ഭയങ്കരമായ പീരങ്കികൊണ്ടോ വിശ്വനാശകമായ അണുബോംബുകൊണ്ടോ ഒന്നുമല്ല ഈ അപ്രതിരോധ്യയായ പ്രകൃതിയെ (മായയെ) കീഴടക്കിയത്. പിന്നെയോ ജ്ഞാനം ഒന്നുകൊണ്ട് മാത്രമാണ്.

ഈ ജ്ഞാനം സാത്ത്വികം, രാജസം, താമസം എന്നു മൂന്നുവിധമുണ്ട്. പരിച്ഛിന്നങ്ങളും നശ്വരങ്ങളുമായി കാണപ്പെടുന്ന നാനാവിധപദാർത്ഥങ്ങളിൽ അപരിച്ഛിന്നവും അനശ്വരവും ഏകവുമായ സദ്ഭാവത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ജ്ഞാനത്തെ സാത്ത്വികമെന്നും, പ്രപഞ്ചപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സദ്ഭാവത്തെ വിഭിന്നരീതിയിൽ കാട്ടിത്തരുന്ന ജ്ഞാനത്തെ രാജസമെന്നും, ഒരു പദാർത്ഥത്തിന്റെ വാസ്തവസ്ഥിതി ബോധിക്കാതെ ഉപരിപ്ലവരീത്യാ അറിയുന്ന അയഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തെ താമസമെന്നും ഗീതയിൽ പറഞ്ഞുകാണുന്നു. ഏകത്വബോധത്തെ ജ്ഞാനമെന്നും നാനാത്വബോധത്തെ വിജ്ഞാനമെന്നും പറയാം. ജീവിതസമരരംഗത്തിൽ മായാമയിയായ പ്രകൃതിയോടു മല്ലടിക്കുവാൻ അരയും തലയും മുറുക്കി പുറപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ തന്റെ ധിഷണാതൂണീരത്തിൽ സംഭരിച്ചിരുന്ന സംഖ്യാതീതങ്ങളായ വിജ്ഞാനശരങ്ങൾ ആ പ്രകൃതിയുടെമേൽ പ്രയോഗിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ അതുകൊണ്ടൊന്നും യാതൊരുപ്രയോജനവും ഉണ്ടായില്ല. പ്രകൃതി കീഴടങ്ങിയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല തന്നെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ വന്ന പ്രതിയോഗികളെ കീഴടക്കുകകൂടി ചെയ്തു. ശത്രുക്കൾ തന്റെ മേൽ വർഷിച്ച വിജ്ഞാനശരങ്ങൾ ആ പ്രകൃതിദേവിക്ക് ഒരു രക്ഷാകവചമായിട്ടാണു പരിണമിച്ചത്. പ്രകൃതിമഹേശ്വരി ഇങ്ങനെ അചിന്ത്യശക്തിയോടുകൂടി പുരോഗമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കവേ തന്നെ ആ ദുർദ്ധർഷയെ കീഴടക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളെ

പ്പറ്റി അപൂർവ്വം ചില മഹാമനീഷികൾ ചിന്തിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. പൊട്ട പ്പുല്ലുകൾകൊണ്ടും ശുഷ്കപത്രൗഘംകൊണ്ടും കെട്ടി മേഞ്ഞവയായ പാഴ്ക്കുടിലുകളിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടിയിരുന്ന ആ ഭാരതവർഷത്തിലെ 'പൂർവ്വരാംഋഷീന്ദ്രന്മാ'രുടെ വളരെ നാളത്തെ നിരീക്ഷണപരീക്ഷണ ങ്ങളുടെ - ഇന്ദ്രിയാതീതമായ അന്വേഷണങ്ങളുടെ - പരിണതഫല മായി കണ്ടുകിട്ടിയ ഒന്നാണ് പരമരഹസ്യമായ 'ബ്രഹ്മാത്മൈക്യ ജ്ഞാനം'. അതിന്റെ പ്രാദുർഭാവത്തിൽ തന്നെ ആപ്രകൃതി - മായാ ശക്തി - എവിടെയോ പോയി മറഞ്ഞു. ആ ജ്ഞാനം കൈവരിച്ച മനു ഷ്യന്റെ ജീവിതസമരം എന്നെന്നേയ്ക്കുമായി അവസാനിച്ചു. അവൻ പരിപൂർണ്ണസ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ വിശ്രമസുഖമനുഭവിച്ചു. അതത്രെ അനർത്ഥനിവൃത്തിസഹിതമായ ആനന്ദപ്രാപ്തിയെന്നറിയപ്പെടുന്ന മോക്ഷം.

ബന്ധവും മോക്ഷവും

ഈ മോക്ഷത്തെപ്പറ്റി വേണ്ടവണ്ണമറിയണമെങ്കിൽ ബന്ധകാരണം കൂടി മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. നിജസ്വരൂപമായ അദ്വൈതബ്രഹ്മ വസ്തുവിൽ ത്രിപുടിരൂപേണ (അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്നവസ്തു, അറിവ് ഈ രൂപത്തിൽ) തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചം, വാസ്തമാണെന്നുള്ള നിശ്ചയത്തിനാണ് വേദാന്തികൾ ബന്ധമെന്നു പറയുന്നത്. ഇതിന് കാരണം അജ്ഞാനമാകുന്നു. അജ്ഞാനമെന്നതിനു ജ്ഞാനാഭാവമെ ന്നല്ല അന്യഥാജ്ഞാനമെന്നാണ് ഇവിടുത്തെ അർത്ഥം. ഒരു വസ്തു വിനെ മറ്റൊന്നായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയെന്നു സാരം. ഒരു പൊരുത്തവു മില്ലാത്ത വസ്തുക്കൾക്ക് പരസ്പരം പൊരുത്തമുണ്ടെന്നു തോന്നിക്കു ന്നതിനാൽ മായയെന്നും ഒന്നിനെ പലതാക്കിത്തീർക്കുന്നതിനാൽ പ്രകൃ തിയെന്നുംകൂടി അജ്ഞാനത്തിനുപേരുണ്ട്. ഈ അജ്ഞാനത്തിന്റെ നാശത്തിനാണു മോക്ഷമെന്നു പറയുന്നത്.

ജ്ഞാനം മോക്ഷസാധനം

മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കു ലോകത്തിലുള്ള അനേകമതങ്ങൾ വിവിധ മാർഗ്ഗങ്ങൾ നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവയിലെല്ലാം പ്രാധാന്യമർഹി ക്കുന്നത് ജ്ഞാനയോഗമാകുന്നു.

രജ്ജുസർപ്പഭ്രാന്തി നീങ്ങണമെങ്കിൽ, തജ്ജന്യങ്ങളായ ഭയകമ്പാ ദികൾ നശിക്കണമെങ്കിൽ, തദധിഷ്ഠാനമായ രജ്ജുവിന്റെ യഥാർത്ഥ ബോധമുണ്ടാകണം, അല്ലാതെ മറ്റൊരു കർമ്മകലാപംകൊണ്ടും ആ

ഭ്രമം നീങ്ങുന്നതല്ല. അതുപോലെ അജ്ഞാനകല്പിതമായ ബന്ധം നശിക്കണമെങ്കിൽ, ബന്ധരൂപമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു ജീവനു നിത്യ മുക്തി ലഭിക്കണമെങ്കിൽ, സർവ്വാധിഷ്ഠാനമായ കൂടസ്ഥബ്രഹ്മചൈ തന്യത്തിന്റെ സമ്യഗ്ബോധമുണ്ടാകണം. അല്ലാതെ ആ മുക്തി, യാഗാ ദികർമ്മങ്ങൾകൊണ്ടോ, ചിത്തവൃത്തിനിരോധരൂപമായ രാജയോഗം കൊണ്ടുമാത്രമോ സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല. അവ കർത്തൃതന്ത്രങ്ങളാണ്. കർത്താവുതന്നെ അജ്ഞാനകല്പിതനാകയാൽ ആ കർത്താവിന്റെ സർവ്വപ്രവൃത്തികളും അജ്ഞാനജന്യങ്ങളാണെന്നു വിശേഷിച്ചു പറ യേണ്ടിതല്ലല്ലോ? 'കാര്യത്തിനു കാരണത്തെ നശിപ്പിക്കാൻ കഴികയി ല്ലെ'ന്നുള്ള തത്ത്വം അനുസ്മരിക്കുന്നതായാൽ ഒരു കർമ്മത്തിനും അജ്ഞാനനാശരൂപമായ മുക്തിയെ പ്രദാനംചെയ്യുവാൻ കഴികയി ല്ലെന്നു കാണാം. സർവ്വോത്കൃഷ്ടമായ വേദംതന്നെ ജ്ഞാനയോ ഗത്തെ മാത്രമേ സാക്ഷാൽ മോക്ഷസാധനമായി ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ളൂ. "തരതി ശോകമാത്മവിത്" (ആത്മാവിനെ അറിയുന്നവൻ ശോകരൂപ മായ സംസാരത്തെക്കടക്കുന്നു) "തമേവവിദിത്വാ അതിമൃത്യുമേതി നാന്യഃപന്ഥാവിദ്യതേഽയനായ". ആ ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞിട്ട് മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഈ ജ്ഞാനമല്ലാതെ വേറൊരു മാർഗ്ഗവും മുക്തിക്കില്ല. "ബ്രഹ്മവിദ് ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി" (ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മമാ യിട്ടുതന്നെ തീരുന്നു) "ന കർമ്മണാ ന പ്രജയാധനേന ത്യാഗേനൈകേ അമൃതത്വമാനശുഃ" (കർമ്മങ്ങൾ കൊണ്ടോ, സന്താനലാഭം കൊണ്ടോ ധനം കൊണ്ടോ അമൃതത്വം - മുക്തി - ലഭിക്കുന്നതല്ല. പിന്നെയൊ, ത്യാഗരൂപമായ - നാനാത്വത്തെ ത്യജിച്ചതായ - ബ്രഹ്മാത്മൈക്യ ജ്ഞാനം കൊണ്ടുമാത്രമേ ചിലർ അമൃതത്വത്തെ പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ളൂ) എന്നി ങ്ങനെയുള്ള ശ്രുതിവാക്യങ്ങളെ കൂടാതെ ഇതരശാസ്ത്രങ്ങളും ഈ അർത്ഥത്തെത്തന്നെയാണ് ബോധിപ്പിക്കുന്നത്.

"അവിദ്യാസ്തമയോ മോക്ഷ
ഇതി താവത് സമർത്ഥിതം
തേന മോക്ഷാഭ്യുപായത്വം
വിദ്യയാ ന തു കർമ്മണാ."

മോക്ഷമെന്നതു അവിദ്യയുടെ നാശമാകുന്നു എന്നു സമർത്ഥി ച്ചുകഴിഞ്ഞു. വിദ്യകൊണ്ടല്ലാതെ കർമ്മംകൊണ്ട് അവിദ്യ നശിക്കുന്ന തല്ല.

"പഠന്തു ശാസ്ത്രാണി യജന്തു ദേവാൻ
കുർവ്വന്തു കർമ്മാണി ഭജന്തു ദേവതാഃ

ആത്മൈക്യബോധേന വിനാ വിമുക്തി-
ർന്ന സിദ്ധ്യതി ബ്രഹ്മശതാന്തരേഽപി."

(ശാസ്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ചാലും, ദേവന്മാരെ ഉദ്ദേശിച്ചുയാഗങ്ങൾ ചെയ്താലും, നിത്യനൈമിത്തികാദികർമ്മങ്ങൾ ചെയ്താലും, ദേവതകളെ ഉപാസിച്ചാലും, പരമാത്മജ്ഞാനം ഇല്ലാതെ വളരെ കല്പങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാൽതന്നെയും മോക്ഷം സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല.)

ഇതുകൊണ്ടു മോക്ഷസാധനം ജ്ഞാനയോഗമാണെന്നു സിദ്ധിച്ചല്ലോ. എന്നാൽ യാഗാദികർമ്മങ്ങളെത്തന്നെയോ, ദേവതോപാസനകളേയോ, യോഗമാർഗ്ഗങ്ങളെത്തന്നെയോ വേദം മോക്ഷസാധനങ്ങളാണെന്ന് അനുശാസിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അവയെ ജ്ഞാനസാധനങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ് പരിഗണിക്കേണ്ടത്. എങ്ങനെയെന്നാൽ കർമ്മാദികൾ കൊണ്ടു ശുദ്ധമായ അന്തഃകരണം ജ്ഞാനപ്രകാശത്തിന് അർഹമായിത്തീരുന്നു.

"പ്രത്യക്പ്രവണതാം ബുദ്ധേഃ
കർമ്മാണ്യുത്പാദ്യ ശുദ്ധിതഃ
കൃതാർത്ഥാന്യസ്തമായാന്തി
പ്രാവൃഡന്തേ ഘനാ ഇവ."

"മഴക്കാലം കഴിഞ്ഞ് മേഘങ്ങളെല്ലാം ഇല്ലാതാകുന്നതുപോലെ യാഗാദികർമ്മങ്ങൾ ജീവന്റെ അന്തഃകരണത്തെ ജ്ഞാനയോഗാർഹമാകുംവണ്ണം പരിശുദ്ധമാക്കി സ്വയം നശിക്കുന്നു. എന്നാണ് കർമ്മമാർഗ്ഗത്തിൽ പരമാചാര്യനായിരുന്ന മണ്ഡനമിശ്രൻ[1], സന്ന്യാസാശ്രമം സ്വീകരിച്ച് മഹാജ്ഞാനിയായിത്തീർന്നതിനു ശേഷം തന്റെ 'നൈഷ്കർമ്മ്യസിദ്ധി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

"സർവ്വം കർമ്മാഖിലം പാർത്ഥ,

ജ്ഞാനേ പരിസമാപ്യതേ" എന്ന ഭഗവദ് വാക്യത്തിന്റെയും അർത്ഥം മേൽപറഞ്ഞതു തന്നെയാണ്.

ഈ നിലയിൽ നോക്കുമ്പോൾ വേദവേദാന്താദി സർവ്വധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളും ജ്ഞാനയോഗപരങ്ങളാണെന്നു കാണാവുന്നതാണ്.

ശ്രീശങ്കരഭഗവത്പാദരും അദ്വൈതമതവും

"തത്തുസമന്വയാത്" എന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രംകൊണ്ട് ശ്രീ വേദവ്യാസമഹർഷിയും, ഈ വാസ്തവത്തെ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ

ഒരു കൂട്ടം പണ്ഡിതന്മാർ വേദം കർമ്മപ്രധാനമാണെന്നു ശഠിച്ചിരുന്നു. അവർ, യാഗാദികർമ്മങ്ങൾ മാത്രമാണു മോക്ഷസാധനമെന്നു വാദിച്ച് അതിനുവേണ്ടി പശുഹിംസാദികൾക്കുപോലും മടിച്ചില്ല. യജ്ഞം കൊണ്ടു സിദ്ധിക്കുന്ന 'അപൂർവ്വം' ആ യജ്ഞകർത്താവിനെ നിത്യ സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്കു നയിക്കുമെന്ന് സിദ്ധാന്തിച്ച കർമ്മംന്മാരാണ് പൂർവ്വ മീമാംസകന്മാർ. അവരുടെ യാഗാവസരങ്ങളിൽ വധിക്കപ്പെടുന്ന യജ്ഞ പശുക്കളുടെ ആക്രന്ദനംകൊണ്ട് ഈ ഭാരതഭൂമി മുഖരിതമായിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നു ധർമ്മസംസ്ഥാപകനായ ശ്രീശങ്കരഭഗ വാൻ – സാക്ഷാൽ ശങ്കരഭഗവത്പാദരായിട്ട്, ഈ കേരളഭൂമിയിൽ തിരു വവതാരം ചെയ്തത്. ചെറുപ്പകാലത്തുതന്നെ, ആചാര്യപാദരായ ശ്രീ ഗോവിന്ദയതീശ്വരന്റെ ദൃഷ്ടിവിക്ഷേപമാത്രത്താൽ സാക്ഷാത്കൃതപര മാത്മാവായിത്തീർന്ന ശ്രീശങ്കരഭഗവത്പാദർ മോക്ഷമാർഗ്ഗപ്രതിബന്ധി കളായ സകലദുർമ്മതങ്ങളേയും ശ്രുത്യനുഗൃഹീതങ്ങളായ യുക്തിവാ ദങ്ങൾകൊണ്ട് ഭാരതഭൂമിയിൽനിന്നും ആട്ടിപ്പായിച്ച് ഔപനിഷദമത മായ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തെ സ്ഥാപിച്ചു. പ്രാതഃസ്മരണീയനായ ആ അദ്വൈതമതാചാര്യന്റെ ജ്ഞാനപ്രകാശം, ആര്യാവർത്തത്തിൽ മാത്ര മല്ല, ദ്വീപദ്വീപാന്തരങ്ങളിൽപ്പോലുമുള്ളവരുടെ ഹൃദയാന്ധകാരത്തെ നാമാവശേഷമാക്കുന്നതിന് പര്യാപ്തമായി. എന്നാൽ അവിടുത്തെ ജന്മ ഭൂമിയായ ഈ കേരളത്തിലുള്ളവർക്കാകട്ടെ അതിന്റെ മാഹാത്മ്യം വേണ്ടവണ്ണം അറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെന്നുള്ളത് പരിതാപകരമായ ഒരു പരമാർത്ഥം മാത്രമാണ്. കേരളത്തിനു നേരിട്ട ഈ ദൗർഭാഗ്യത്തെ പരി ഹരിക്കാൻ വർഷശതങ്ങൾ വേണ്ടിവന്നു. അങ്ങനെ,

> [2]"പൂതമാം വേദാന്തസത്തുരുക്കിയൊഴിച്ചിട്ടാ
> ദ്വൈതത്തിൽ വിടവടച്ചൊന്നാക്കി വിളക്കിയും
> സ്വകൃതാനേകസ്തോത്ര 'സൗന്ദര്യലഹരി'യിൽ
> പ്രകൃതിമഹേശിയെപ്പൊന്നോടം കളിപ്പിച്ചും
> ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജന്മഭൂമിയേ വീണ്ടും
>
> ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജന്മഭൂവാക്കി" ത്തീർത്തത്.

ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമികളെന്ന അപരാഭിധാനത്താൽ വിശ്വവിശ്രുതനാ യിത്തീർന്ന "ശ്രീവിദ്യാധിരാജ തീർത്ഥപാദപരമഭട്ടാരസ്വാമി പാദങ്ങ ളായിരുന്നു. അവിടത്തെ ജീവചരിത്രം കേരളചരിത്രത്തിൽ ശോഭനമായ ഒരു അദ്ധ്യായത്തെയാണ് വിരചിച്ചത്. ഇന്നു കേരളത്തിൽ വിശിഷ്യ തിരുവിതാംകൂറിൽ കണ്ടുവരുന്ന ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രബുദ്ധതയ്ക്ക് പ്രധാ നകാരണഭൂതൻ ആ പരമഭട്ടാരഗുരുദേവൻ തന്നെയാണ്. പടയണിയും

ഉത്സവവും ക്ഷേത്രാരാധനയുംകൊണ്ടു മാത്രം മതകാര്യങ്ങളിൽ തൃപ്തിപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നവരായിരുന്നു കേരളത്തിലെ അബ്രാഹ്മണ രിൽ ഭൂരിഭാഗവും. അന്നു ശൂദ്രരെന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന മലയക്ഷത്രിയരായ നായന്മാർപോലും "ശൂദ്രമക്ഷരസംയുക്തം ദൂരതഃ പരിവർജ്ജയേത്" എന്ന നിയമത്തിനു വിധേയരായിരുന്ന സ്ഥിതിക്ക് അതിലും അധഃസ്ഥി തരെന്നു കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന പിന്നോക്കസമുദായക്കാരുടെ കഥ പറയേ ണ്ടതില്ലല്ലോ! ഇങ്ങനെ, ആദ്ധ്യാത്മികമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്ക് ഉയരുവാൻ ഒരു അബ്രാഹ്മണന് യാതൊരു പരിതഃസ്ഥിതിയുമില്ലാതിരുന്ന ഒരു കാല ത്തായിരുന്നു ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ തിരുവവതാരം.

ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ

അവിടുന്നു തിരുവനന്തപുരത്തിനു സമീപമുള്ള കൊല്ലൂർ എന്ന സ്ഥലത്ത് പുരാതനമായ ഒരു നായർ കുടുംബത്തിൽ 1029-ാമാണ്ട് ചിങ്ങ മാസം 11-ാം തീയതി ഭരണി നാളിലാണ് ഭൂജാതനായത്. സ്വാമിതിരുവ ടികളുടെ ജനനകാലത്ത് ആ കുടുംബം ദാരിദ്ര്യദേവതയുടെ കേളീരം ഗമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തെ ബാല്യകാലത്തിൽ വേണ്ടവണ്ണം വിദ്യാ ഭ്യാസം ചെയ്യിക്കുന്നതിന് ആ കുടുംബത്തിനു കഴിവുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതിനാൽ വിദ്യാരംഭം എന്ന ചടങ്ങുപോലും എട്ടുപത്തു വയസ്സോളം പ്രായമാകുന്നതുവരെ നടത്തിയിരുന്നുമില്ല. സമവയസ്കരായ കുട്ടികൾ അടുത്തുള്ള ഒരു കളരിയിൽ പഠിക്കാൻ പോകുന്നത് അദ്ദേഹത്തിനു ദിവസവും കാണാമായിരുന്നു. തനിക്കും എഴുത്തു പഠിക്കണമെന്നുള്ള വിചാരത്തോടുകൂടി ഒരു ദിവസം ഒരു കുട്ടിയുടെ ഓല വാങ്ങിച്ചുനോ ക്കി. അവനോടു ചോദിച്ച് ചില അക്ഷരങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കി. അചിരേണ അവർ തമ്മിലുള്ള കളി അവിടത്തെ കൂട്ടിവായിക്കാൻ പ്രാപ്തനാക്കി ത്തീർത്തു. അക്കാലത്തു പരപ്പൻകോട്ടുകാരനായ ഒരു പരദേശബ്രാ ഹ്മണൻ - ഒരു ശാസ്ത്രികൾ - അടുത്തുള്ള കൊല്ലൂർമഠത്തിൽ സംസ്കൃതം പഠിപ്പിച്ചിരുന്നു. ആ മഠവുമായി സ്വാമികളുടെ കുടുംബം വേഴ്ചയിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്നതിനാൽ ദിവസവും അവിടെ പോകുക അവി ടുത്തെ പതിവായിരുന്നു. കൂടാതെ ആ മഠത്തിലെ അന്തർജ്ജനങ്ങളുടെ വാത്സല്യവും ഔദാര്യവും ദാരിദ്ര്യപീഡിതനായ ആ ബാലനെ അങ്ങോട്ട് ആകർഷിക്കാതെയുമിരുന്നില്ല. ഭക്ഷണം ശരിയായി ലഭിച്ച തുകൊണ്ടുമാത്രം അദ്ദേഹം തൃപ്തനായില്ല. ശാസ്ത്രികളുടെ അദ്ധ്യാ പനരംഗത്തേക്കായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ പ്രധാനമായി പതി ഞ്ഞത്. ചെറുപ്പത്തിലേ അനിതരസാധാരണമായ ബുദ്ധിവൈഭവമുണ്ടാ യിരുന്ന അവിടുന്നു ശാസ്ത്രികൾ ഇരിക്കുന്നതിനു സമീപമുള്ള ഒരു

ഭിത്തിക്കു മറഞ്ഞുനിന്ന് അവിടെ പഠിപ്പിച്ചിരുന്ന കാവ്യങ്ങളെല്ലാം ഹൃദിസ്ഥമാക്കി. ഏതാണ്ട് ഒരു വർഷക്കാലം ഇങ്ങനെ കഴിഞ്ഞതിനുശേഷമേ ശാസ്ത്രികൾ, തനിക്ക് ഈ വിധം അസാമാന്യനായ ഒരു ശിഷ്യനുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കിയുള്ളൂ. ഒരു പ്രാവശ്യം കേട്ടാൽ എന്തും അതേപടി വിട്ടുപോകാതെ ധരിക്കുവാൻ കഴിയുമായിരുന്ന ബുദ്ധിവികാസംകണ്ട് സന്തുഷ്ടനായ ശാസ്ത്രികൾ കുറച്ചുകാലം കൊണ്ട് ആ ബാലനെ സംസ്കൃതഭാഷയിലെ മിക്ക കാവ്യങ്ങളും പഠിപ്പിച്ചു.

യോഗവേദാന്താദിശാസ്ത്രപരിശീലനം

അക്കാലത്തൊരിക്കൽ കൊല്ലൂർ ക്ഷേത്രസങ്കേതത്തിൽ വെച്ച് അജ്ഞാതനാമാവായ ഒരു മഹാൻ ഇദ്ദേഹത്തിന് സുബ്രഹ്മണ്യമന്ത്രം ഉപദേശിച്ചുകൊടുത്തു. ആ മന്ത്രോപാസന വൈരാഗ്യപൂർവ്വം അനുഷ്ഠിച്ച് സിദ്ധിവരുത്താൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. തുടർന്നു പേട്ടയിൽ രാമൻ പിള്ള ആശാൻ എന്ന മഹാനെ സമീപിച്ച് അദ്ദേഹത്തിൽനിന്നും സംഗീതവും തമിഴിലെ പ്രാരംഭപാഠങ്ങളും പഠിച്ചു. എന്നാൽ സംസ്കൃതഭാഷയിലും മറ്റും സാമാന്യം വ്യുല്പത്തിയുണ്ടായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തെ രാമൻ പിള്ള ആശാൻ അവർകൾ കളരിയിലെ ചട്ടമ്പിയാക്കി നിശ്ചയിക്കകൂടി ചെയ്തു. ഈ സ്ഥാനപ്പേരിനാലാണ് അവിടുന്ന് ഇന്നും വിശ്രുതനായി പ്രകീർത്തിക്കപ്പെടുന്നത്. മാതാപിതാക്കന്മാർ ആദ്യം നാമകരണം ചെയ്തത് അയ്യപ്പൻ എന്നായിരുന്നെങ്കിലും കുഞ്ഞൻ എന്ന ഓമനപ്പേരായിരുന്നു സാധാരണ വിളിച്ചുവന്നത്. അതാണു പിൽക്കാലത്തു കുഞ്ഞൻപിള്ളച്ചട്ടമ്പി എന്ന പ്രസിദ്ധനാമത്തിനു കാരണം. ജന്മനാ ഭക്തനായിരുന്ന അവിടുന്ന് രാമൻപിള്ള ആശാന്റെകൂടെ പഠിച്ചു താമസിച്ചിരുന്ന കാലത്ത് രാത്രിസമയങ്ങളിൽ അടുത്തുള്ള ഒരു ക്ഷേത്രത്തിൽചെന്നു ധ്യാനജപാദികളിൽ മുഴുകി ഇരിക്കുന്നതു കണ്ടിട്ടുണ്ടെന്ന് ആശാൻതന്നെ പിൽക്കാലത്ത് വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അന്നു പേട്ടയിൽ രാമൻപിള്ള ആശാന്റെ ഉത്സാഹത്തിൽ "ജ്ഞാനപ്രജാഗരം" എന്നൊരു സഭ നടന്നിരുന്നു. ആ സഭയിലെ പ്രധാന പ്രസംഗങ്ങൾ മതപരങ്ങളായ വിഷയങ്ങളെപ്പറ്റി ആയിരുന്നു. അവിടെവച്ചു സ്വാമികൾക്കു തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് എന്ന മാന്യനെ പരിചയമാകുവാനും അദ്ദേഹത്തിൽനിന്ന് തമിഴുഭാഷയിലുള്ള ചില 'പാടലുകൾ' പഠിക്കാനും ഇടവരുകയും ചെയ്തു. തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് അവർകൾ ഒരു സുബ്രഹ്മണ്യഭക്തനും ഹഠയോഗിയും ആയിരുന്നു. അദ്ദേഹം റസിഡൻസി ബംഗ്ലാവിൽ മാനേജരായിരുന്നു. ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, അയ്യാവ് അവർകളിൽനിന്ന് ഹഠയോഗപരങ്ങളായ ചില അഭ്യാസങ്ങൾ പരിശീലിച്ചു.

വെറും യോഗപക്ഷപാതിയായിരുന്ന അയ്യാവ് അവർകൾക്ക് സ്വാമിക ളുടെ തത്ത്വചിന്താപരങ്ങളായ ജിജ്ഞാസകൾക്കു ശമനം ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അതിനാൽ സ്വാമികൾ തിരുവനന്തപുരം കോട്ടയ്ക്കകത്ത് താമസിച്ചിരുന്ന സ്വാമിനാഥദേശികർ എന്ന തമിഴുവിദ്വാനിൽ നിന്ന് തമി ഴുഭാഷയിലുള്ള വേദാന്തപ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കാൻ ആരംഭിച്ചു. ശ്രീ സ്വാമിനാഥദേശികർ തമിഴിൽ അഗാധവൈദുഷ്യം സമ്പാദിച്ചിരു ന്ന ഒരു പണ്ഡിതനായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്തേവാസിയായി രുന്ന കാലത്താണ് ഭക്തനായിരുന്ന സ്വാമികൾ ജ്ഞാനയോഗാരുരു ക്ഷുവായിത്തീർന്നത്. അന്നു മിക്കവാറും കഴിച്ചുകൂട്ടിയിരുന്നതും കോട്ട യ്ക്കകത്തുതന്നെ ആയിരുന്നു.

ശ്രീസുബ്ബാജടാപാഠികളും വിദേശവാസവും

അങ്ങനെ ഇരിക്കെ, അന്നൊരിക്കൽ നവരാത്രി സംബന്ധിച്ചു നട ക്കാറുള്ള വിദ്വത്സദസ്സിൽ പങ്കുകൊള്ളാൻ സുബ്ബാജടാപാഠി എന്നൊരു മഹാപണ്ഡിതൻ തിരുവനന്തപുരത്തു വരികയുണ്ടായി. അക്കൊല്ലത്തെ വിദ്വത്സദസ്സിൽ അഗ്രിമസ്ഥാനം അദ്ദേഹത്തിനുതന്നെ ആയിരുന്നു എന്നാണ് അറിവ്. സർവ്വശാസ്ത്രപാരംഗതനും ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനുമായി രുന്ന അദ്ദേഹവുമായി സ്വാമികൾ പരിചയപ്പെടാൻ ഇടയായി. സ്വാമി കളുടെ ബുദ്ധിവൈഭവവും വിനയാദിസംസ്കാരസമ്പത്തിയും കണ്ട ശ്രീ സുബ്ബാജടാപാഠി അദ്ദേഹത്തെ സ്വദേശമായ കല്ലടക്കുറിശ്ശിയിലേ യ്ക്കുകൊണ്ടുപോയി. സന്താനമില്ലാതിരുന്ന മഹർഷികല്പനായ ശ്രീ ജടാപാഠി അവർകൾ അന്ന് ശ്രീ സ്വാമികളെ ആയിരുന്നു പുത്രനായി കരുതിയിരുന്നത്. ഗ്രഹണധാരണപടുവായ സ്വാമിപാദങ്ങൾ അവിടെ താമസിച്ചു. മൂന്നുനാലു വർഷങ്ങൾകൊണ്ട് സംസ്കൃതത്തിലും തമി ഴിലുമുള്ള വേദവേദാന്താദി സകലശാസ്ത്രങ്ങളും പഠിച്ചു. ശ്രീ സുബ്ബാ ജടാപാഠി അവർകളുടെ മഠം എന്നും വിദ്വാന്മാരുടെ ശാസ്ത്രവാദ കോലാഹലംകൊണ്ടു മുഖരിതമായിരുന്നതായിട്ടാണ് കേൾവി. അന്നത്തെ പണ്ഡിതന്മാരുടെ ഇടയിലുണ്ടായിരുന്ന ഏതു സംശയവും തീർത്തു കൊടുത്തിരുന്നതും ശ്രീ ജടാപാഠിതന്നെ ആയിരുന്നു. അദ്ദേ ഹത്തിന് തന്റെ ശിഷ്യോത്തമനെപ്പറ്റി വളരെ മതിപ്പായിരുന്നു. അവി ടത്തെ പണ്ഡിതസദസ്സിലെ ഒരംഗമായിക്കഴിയാൻ ഭാഗ്യമുണ്ടായിരുന്ന ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികൾക്ക് പില്ക്കാലത്ത് ഒരു പണ്ഡിതന്റേയും മുൻപിൽ തലകുനിക്കേണ്ടിവന്നിരുന്നില്ലെന്നു തന്നെയല്ല, സകല പണ്ഡിതന്മാരേയും തല കുനിപ്പിക്കാൻകൂടി കഴിവുണ്ടായിരുന്നു എന്ന തുകൊണ്ടുതന്നെ ശ്രീ സുബ്ബാജടാപാഠികളുടെ മാഹാത്മ്യത്തെപ്പറ്റി

ഊഹിക്കാവുന്നതാണല്ലൊ. ശ്രീ ജടാപാഠികളുടെ ആശീർവ്വാദങ്ങൾ വാങ്ങി, ആ ഗുരുകുലം വിട്ടതിനുശേഷം, ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ മുഴുവൻ അവിടുന്ന് ഒരു പര്യടനം ചെയ്തു. അതിനിടയിൽ പല മഹാന്മാരു മായി പരിചയപ്പെടാനും തമിഴിലും സംസ്കൃതത്തിലുമുള്ള അപൂർവ്വ ങ്ങളായ പല ഗ്രന്ഥങ്ങളും സമ്പാദിക്കുവാനും അവിടുത്തേക്കു കഴി ഞ്ഞു. ആ പര്യടനവേളയിൽ സിദ്ധനും പണ്ഡിതനുമായിരുന്ന ഒരു 'തങ്ങളിൽ' നിന്ന്, മഹമ്മദുമതം പഠിക്കുവാൻ അവിടത്തേക്കു സാധിച്ചു. പരിപക്വമതിയും വയോവൃദ്ധനുമായിരുന്ന 'തങ്ങൾ' അവർകളുടെ അടു ക്കൽ നിന്ന്, 'പരിശുദ്ധ ഖുറാൻ' ഭാഷ്യസഹിതം അവിടന്നു പഠിച്ചു വെന്നാണ് കേട്ടിട്ടുള്ളത്. പിൽക്കാലങ്ങളിൽ പല മഹമ്മദുമതപണ്ഡി തന്മാരും തങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്ന സംശയങ്ങൾ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവ ടികളുടെ സമീപത്തിൽനിന്ന് പരിഹരിച്ചു കൃതകൃത്യന്മാരായിത്തീരു ന്നതിൽനിന്നു അവിടത്തേയ്ക്കു മഹമ്മദുമതത്തിൽ എത്രമാത്രം പാണ്ഡിത്യം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ഊഹിക്കാവുന്നതാണല്ലൊ.

ശ്രീ ആത്മാനന്ദസ്വാമികൾ

കൂടാതെ ആ സഞ്ചാര കാലത്തുതന്നെ ആത്മാനന്ദസ്വാമികൾ എന്ന പ്രസിദ്ധയോഗിയുമായി സഹവാസത്തിനു ഇടവരികയും അദ്ദേ ഹത്തിൽനിന്ന് അഗസ്ത്യസമ്പ്രദായത്തിലുള്ള യോഗപരിശീലനങ്ങൾ സിദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ ആത്മാനന്ദസ്വാമികൾ, ചാന്നാൻവർഗ്ഗ ത്തിൽ 'കുമാരവേലു' എന്ന് ആദ്യകാലത്തിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ആൾ ആയിരുന്നു. മഹാസിദ്ധനായിരുന്ന അദ്ദേഹം മരുത്വാമലയിൽ വളരെ ക്കാലം ഇരുന്നു തപസ്സു ചെയ്തതായി കേട്ടിട്ടുണ്ട്. സ്വാമിതിരുവടിക ളാകട്ടെ, താനൊരു ഉന്നതവംശജനാണെന്നുള്ള അഭിമാനം ലേശവുമി ല്ലാതെയാണ് തന്റെ ഗുരുനാഥനായ ആത്മാനന്ദ സ്വാമികളെ ശുശ്രൂ ഷിച്ചിരുന്നത്. ഈ സ്വഭാവവിശേഷമായിരുന്നു ആത്മാനന്ദസ്വാമിക ളിൽനിന്നു സകല യോഗ രഹസ്യങ്ങളും ഗ്രഹിക്കാൻ അവിടുത്തേയ്ക്ക് കഴിവുണ്ടാക്കിയത്.

അവധൂതഗുരുവും അത്മാനുഭൂതിയും

ഇങ്ങനെ യോഗനിഷ്ഠ ലഭിച്ചതുകൊണ്ടും ശാസ്ത്രജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ചതുകൊണ്ടും മാത്രം അവിടുന്ന് പരിപൂർണ്ണ സംതൃപ്തനാ യില്ല. തനിക്കു ഏതോ ഒന്നിന്റെ കുറവുണ്ടെന്നുള്ള വിചാരം അവി ടുത്തെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. തത്പരിഹാരാർത്ഥം വളരെ ശ്രമം

ചെയ്തെങ്കിലും ശരിയായ ഫലമുണ്ടായില്ല. ഈ വിധത്തിൽ സ്വാമി തിരുവടികൾ നിരാശാവശനായി പരദേശത്തു കഴിച്ചുകൂട്ടുന്ന കാലത്ത് ബ്രഹ്മവിദ്വരീയനായ ഒരു അവധൂതശ്രേഷ്ടനെ യാദൃച്ഛികമായി കണ്ടുമുട്ടാനിടയാകുകയും അദ്ദേഹത്തിൽ നിന്നു ബ്രഹ്മാത്മൈക്യബോധകമായ ജ്ഞാനോപദേശം സിദ്ധിച്ച് ജീവന്മുക്തനായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് 1084-ാമാണ്ട് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള 'ബാലാഹ്വസ്വാമിചരണാഭര'ണമെന്ന സംസ്കൃതജീവചരിത്രത്തിൽ,

'കാലേഽഥ തസ്മിൻ ദ്രമിഡേഷ്വഷ്മിൻ
സ്ഥിതിം ദധത്യാഗമവാരിരാശൗ
കശ്ചിത് പരാനന്ദരസോഽസ്യ 'കാക
താലിയ' നിത്യാക്ഷിപഥം പ്രപേദേ.
മുനേരദൃഷ്ടശ്രുതപൂർവ്വനാമ്ന-
സ്തസ്മാന്മഹാവാക്യമയോപദേശഃ
ലബ്ധോഽന്തരാവിശ്യ ഹൃദോ ബിഭേദ
ഗ്രന്ഥിം സ ഏഷോഽസ്യ മഹാശയസ്യ'.

എന്നും, പന്മന ബാലഭട്ടാരകേശ്വരം ക്ഷേത്രത്തിൽനിന്നും 1104ൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ഭട്ടാരശതകമെന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ,

"ജ്ഞാനാർഹനിസ്സുധിയെ നേരിലനുഗ്രഹിപ്പാൻ
താനേയെഴുന്നരുളിടും പരമേശനെപ്പോൽ
ആ നാളൊരിക്കലൊരു നല്ലവധൂതനെത്തി
ജ്ഞാനോപദേശമരുളീട്ടുടനേ മറഞ്ഞു."

എന്നും പറഞ്ഞു കാണുന്നു.

ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരംകൊണ്ടു കൃതകൃത്യനായിത്തീർന്ന ശ്രീവിദ്യാധിരാജ സ്വാമിതിരുവടികൾ ഒരു അതിവർണ്ണാശ്രമിയായിട്ടാണ് തിരുവിതാംകൂറിലേയ്ക്കു മടങ്ങിയത്. അന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് ഇരുപത്തിയഞ്ചു വയസ്സോളം പ്രായമുണ്ടായിരുന്നു.

"യസ്ത്വാത്മരതിരേവ സ്യാ-
ദാത്മതൃപ്തശ്ച മാനവഃ
ആത്മന്യേവ ച സന്തുഷ്ട-
സ്തസ്യ കാര്യം ന വിദ്യതേ."

എന്ന ഭഗവദ്വചനാനുസാരേണ നോക്കിയാൽ ആത്മാരാമനായ ആ മഹാത്മാവിന് കർത്തവ്യശേഷം ഒന്നുംതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിലും ലോകസംഗ്രഹാർത്ഥം പല പ്രവൃത്തികളിലും അവിടുന്നു ഇടപെടേണ്ടിവന്നത് കേരളീയരുടെ ഒരു മഹാ ഭാഗ്യമെന്നേ പറയേണ്ടു. അവിടുത്തെ ജീവിതംകൊണ്ടു കേരളീയർക്കു ലഭിച്ച നേട്ടങ്ങളെപ്പറ്റി അല്പം ചിന്തിക്കാം.

അനാചാരദൂരീകരണവും ഹിന്ദുധർമ്മ പ്രചാരണവും

അവിടുത്തെ ശ്രദ്ധ ആദ്യമായി പതിഞ്ഞത്, ഹിന്ദു സമുദായത്തിലെ ദുരാചാരങ്ങളെ നാമാവശേഷമാക്കുന്ന വിഷയത്തിലായിരുന്നു. കേരളം ബ്രാഹ്മണർക്ക് അട്ടിപ്പേറായി കിട്ടിയിട്ടുള്ളതാണെന്നും ബ്രാഹ്മണേതരരായ സകലരും ആ ബ്രാഹ്മണരുടെ സുഖസൗകര്യാദികൾക്കുള്ള വെറും ഉപകരണങ്ങളായി കഴിഞ്ഞു കൂടണമെന്നുമായിരുന്നു അന്നത്തെ വിശ്വാസം. ആ വിശ്വാസത്തെ ബലപ്പെടുത്തുവാൻവേണ്ടി "ശാങ്കരസ്മൃതി" എന്ന പേരിലും മറ്റും അനവധി കള്ളപ്രമാണങ്ങളും ബ്രാഹ്മണരിൽ ആരോ എഴുതിയുണ്ടാക്കി പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്നു. ആവക വിശ്വാസങ്ങളുടെ വാസ്തവാവാസ്തവങ്ങൾ വേണ്ടവിധം അറിയുന്നതിനായി സ്വാമിതിരുവടികൾ കേരളത്തിലെ പഴയ പലേ ഗ്രന്ഥപ്പുരകളും പരിശോധിച്ചുനോക്കി.

ശൂദ്രരെന്നു ബ്രാഹ്മണരാൽ അഭിസംബോധനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്ന നായന്മാർ കേരളത്തിലെ സംസ്കാരസമ്പന്നന്മാരായ ആദിമനിവാസികളായിരുന്നെന്നും ഈ കേരളം പരശുരാമൻ സൃഷ്ടിച്ച് ബ്രാഹ്മണർക്കു ദാനംചെയ്തതാണെന്നുമുള്ള കഥ വെറും കെട്ടുകഥയാണെന്നും കേരളത്തിന്റെ സർവ്വവിധമായ ഭാഗധേയത്തിനും കാരണഭൂതന്മാർ സാക്ഷാൽ നായകന്മാരായിരുന്ന നായന്മാർതന്നെ ആയിരുന്നെന്നും, നമ്പൂതിരിമാർതന്നെ ഒരു കാലത്തു നായർ വംശജന്മാരായിരുന്നെന്നും പ്രാചീനഗ്രന്ഥപരമ്പരകളിൽ നിന്ന് അവിടുത്തേയ്ക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. താൻ ഗ്രഹിച്ച ആ വാസ്തവത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥമാണ് സുപ്രസിദ്ധമായ 'പ്രാചീനമലയാളം'. അതിലെ ആശയം കേരളമൊട്ടുക്കു പ്രചരിപ്പിക്കാനും അവിടുത്തേയ്ക്കു കഴിഞ്ഞു. വിപ്ലവകരമായ ആ ആശയവിശേഷം നായർ സമുദായത്തെ പ്രബുദ്ധമാക്കിത്തീർത്തു. സർ ശ്രീ. ശങ്കരൻ നായർ, ശ്രീ. സി. കൃഷ്ണപിള്ള മുതലായ അന്നത്തെ നായർ പ്രമാണികൾക്ക് 'നായകന്മാർ നായന്മാർതന്നെ' എന്ന് ഉച്ചൈസ്തരം ഉദ്ഘോഷിക്കാൻ ധൈര്യമുണ്ടാക്കി

ക്കൊടുത്തതും രജിസ്റ്റർ പ്രമാണങ്ങളിൽ നിന്നുപോലും ശൂദ്രശബ്ദത്തെ എടുത്തുകളഞ്ഞ് വീണ്ടും നായർശബ്ദത്തെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചതും അവിടുത്തെ പരിശ്രമഫലമായിരുന്നു. ഇതിൽ നിന്നും നായന്മാരുടെ ഇന്നത്തെ പുരോഗതിയ്ക്ക് കാരണഭൂതൻ സ്വാമിതിരുവടികളായിരുന്നു എന്നുകാണാം.

> "ദൈവാധീനം ജഗത്സർവ്വം
> മന്ത്രാധീനം തു ദൈവതം
> തന്മന്ത്രം ബ്രാഹ്മണാധീനം
> ബ്രാഹ്മണോ മമ ദൈവതം."

എന്ന വിധിയനുസരിച്ച്, 'നിഃശ്രേയസകരമായ വേദമന്ത്രങ്ങൾ ജാതിബ്രാഹ്മണനു (അവനെങ്ങനെ ജീവിക്കുന്നവനായാലും) മാത്രമേ പഠിക്കാവൂ; ആ ബ്രാഹ്മണൻ പ്രസാദിച്ചാൽ ഈശ്വരനും പ്രസാദിക്കും, അതിനാൽ ബ്രാഹമണരെ പ്രസാദിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ഇതര വർണ്ണങ്ങളിൽപ്പെട്ടവർക്ക് ഈശ്വരാനുഗ്രഹമുണ്ടാകും'. എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിശ്വാസത്തെ മാറ്റി വേദവേദാന്താദി സർവ്വശാസ്ത്രങ്ങളും മന്ത്രങ്ങളും തന്ത്രങ്ങളും എന്നുവേണ്ട വിജ്ഞാനപ്രദങ്ങളായ എല്ലാ വിദ്യകളും വാസനാനുരൂപം പഠിക്കാൻ ഏതു മനുഷ്യനും അവകാശമുണ്ടെന്നു പ്രമാണയുക്ത്യനുസരണം സ്ഥാപിച്ച് അവിടുന്നു രചിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു വിശിഷ്ടഗ്രന്ഥമാണ് 'വേദാധികാരനിരൂപണം.'

അവിടുത്തെ ഈ ഗ്രന്ഥരത്നങ്ങൾ യാഥാസ്ഥിതികന്മാരായ ബ്രാഹ്മണരെ എത്രമാത്രം ക്ഷോഭിപ്പിച്ച് പരിഭ്രാന്തചിത്തരാക്കിയെന്നുള്ളതിന് അന്നത്തെ പത്രപംക്തികളും ഗവൺമെന്റ് റിക്കാർഡുകളും സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ട്. എഡ്യുക്കേഷൻ ഡയറക്ടറായിരുന്ന മി. രങ്കസ്വാമി അയ്യങ്കാരുടെ വീട്ടിൽവെച്ച് അന്നത്തെ തിരുവിതാംകൂർ ദിവാൻ സർ പി.രാജഗോപാലാചാരി, പ്രൊഫസർ രാജരാജവർമ്മ കോയിത്തമ്പുരാൻ എന്നിവർ മറ്റു സംഭാഷണങ്ങളുടെ മദ്ധ്യേ 'പ്രാചീനമലയാള'ത്തെ അധികരിച്ച് സ്വാമിതിരുവടികളോട് ചില ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിച്ചു. അപ്പോൾ അവിടുന്ന് കൊടുത്ത മറുപടി കേട്ട അവരെല്ലാം, കേരളസ്രഷ്ടാവ് ശ്രീ പരശുരാമനാണെന്നുള്ള അഭിപ്രായം കേവലം അന്ധവിശ്വാസമാണെന്നു സമ്മതിച്ചുപോയി. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പ്രാമാണികത്വം ഊഹ്യമാണല്ലൊ.

കൂടാതെ 'ക്രിസ്തുമത നിരൂപണം' എന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥംകൂടെ എഴുതുന്നതിന് അവിടുന്നു പ്രേരിതനായി. ഹിന്ദുക്കളെ വൈദേശികമതാവലംബികളാക്കിത്തീർക്കാൻ ബദ്ധകങ്കണന്മാരായി പുറപ്പെട്ട ഒരുകൂട്ട

മാളുകളുടെ 'മതാക്രമണം' കേരളത്തേയും ബാധിച്ചിരുന്ന കാലത്തായിരുന്നു അവിടുന്ന് ആ ഗ്രന്ഥം വിരചിച്ചത്. ഹിന്ദുക്കളുടെ പരിപാവനമായ സംസ്കാരവിശേഷങ്ങളേയോ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളേയോ ആചാര്യമര്യാദകളേയോ കുറിച്ച് യാതൊരു ബോധവുമില്ലാതിരുന്ന ആ മതാന്ധന്മാർ സകല കലകളുടേയും സംസ്കാരങ്ങളുടേയും കേളീരംഗമായി ശോഭിക്കുന്ന പുണ്യക്ഷേത്രങ്ങളുടെ പുരോഭാഗത്തിൽ നിന്ന്, 'പാപികളേ' ! 'വിഗ്രഹാരാധനക്കാരേ' !! എന്ന് ഹിന്ദുക്കളെ അഭിസംബോധനം ചെയ്തുകൊണ്ട്, സുവിശേഷങ്ങൾ നടത്തുന്ന കാലമായിരുന്നു അത്. കൂടാതെ [3]"ഹിന്ദുമതത്തേയും ഇശ്വരനേയും ശ്രുതി, സ്മൃതി മുതലായ ആപ്തവാക്യങ്ങളേയും ന്യായംകൂടാതെ ദുഷിച്ചും, അജ്ഞാനകുഠാരം, ത്രിമൂർത്തിലക്ഷണം, കുരുട്ടുവഴി, മറുജന്മം, സദ്ഗുരുലാഭം, സത്യജ്ഞാനോദയം, സമയപരീക്ഷാശാസ്ത്രം, പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു മുതലായ ദൂഷണപ്പുസ്തകങ്ങളെ അച്ചടിപ്പിച്ചു പ്രസിദ്ധം ചെയ്തുകൊണ്ട് സാധുക്കളും അജ്ഞന്മാരുമായ പുലയർ, ചാന്നാർ, പറയർ മുതലായ ഹിന്ദുക്കളുടെ മനസ്സിനെ തൊപ്പി, കുപ്പായം മുതലായവ കൊടുത്തു മയക്കി ഭേദിപ്പിച്ചു സ്വമതമാർഗ്ഗത്തിലേർപ്പെടുത്തി നരകമനുഭവിക്കുന്നത്" അവിടുത്തേയ്ക്കു സഹ്യമായിരുന്നില്ല. അന്നൊരിക്കൽ ഏറ്റുമാനൂർ ക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കു സ്വാമികൾ പോകുമ്പോൾ വഴിയിൽവെച്ച് ഒരു പാതിരി അദ്ദേഹത്തെത്തടഞ്ഞു നിർത്തി. 'കർത്താവായ യേശുക്രിസ്തുവിൽ വിശ്വസിക്കുക! എങ്കിലേ രക്ഷയുള്ളൂ. ക്ഷേത്രത്തിൽ പോകരുത്. അതു നരകക്കുഴിയാണ്.' എന്നെല്ലാം അവിടുത്തോട് ഉപദേശിച്ചു. മതോന്മാദം പിടിച്ച ആ പാതിരിയുടെ 'ഹാലിളക്കം' കണ്ടു സർവ്വമത രഹസ്യവേദിയായ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ ഒന്നു പുഞ്ചിരിതൂകിയതേയുള്ളൂ. ഈ സംഭവവും അവിടത്തേയ്ക്കു ആ ഗ്രന്ഥരചനയ്ക്കു പ്രചോദനം നൽകി. അപ്രതിരോദ്ധ്യമായ യുക്തിവിലാസം കൊണ്ടും, ഹൃദയസ്പർശിയായ ആശയപ്രകാശനംകൊണ്ടും വിശിഷ്ടമായ ആ ഗ്രന്ഥം അവിടുത്തെ അന്തേവാസികളായിരുന്ന ശ്രീമാന്മാരായ കാളിയാങ്കൽ നീലകണ്ഠപ്പിള്ള, കരുവാ കൃഷ്ണനാശാൻ മുതലായ വിദ്വാന്മാരെ പഠിപ്പിച്ച് കേരളത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്കു പ്രസംഗങ്ങൾ നടത്താൻ അവിടുന്നു നിയോഗിച്ചു. അതൊരു പുണ്യകർമ്മമായിട്ടാണവിടുന്നു കരുതിയതും. അതിന്റെ പീഠികയിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. 'ഭോ! ഭോ! മഹാന്മാരെ, ഇതിനേക്കാൾ മഹത്തരമായി വേറെ ഒരു പുണ്യവുമില്ലെന്നാണെന്റെ ഉത്തമവിശ്വാസം. എന്തെന്നാൽ, വ്രതം, ദാനം, ജപം, യജനം, അദ്ധ്യയനം മുതലായ പുണ്യങ്ങൾ താന്താങ്ങളുടെ സുഖത്തിനു മാത്രമെന്നല്ലാതെ അന്യന്മാർക്ക് അത്രതന്നെ ഫലപ്രദമാണെന്നു വിചാരിക്കുന്നുണ്ടോ? അങ്ങനെയല്ല ഈ പുണ്യം

തനിക്കും തന്റെ സന്താനങ്ങൾക്കും അന്യമതക്കാർക്കും സംബന്ധിക്കുന്നതാകുന്നത്.'

മേൽപറഞ്ഞ പ്രാസംഗികന്മാരും ഈ ക്രിസ്തുമത നിരൂപണഗ്രന്ഥവും ആയിരുന്നു അന്നത്തെ ഹിന്ദുമതദ്ധ്വംസകരെ തടുത്തുനിറുത്തിയതും കേരളത്തിലെ ഹിന്ദുസമുദായത്തിന് ഉത്തേജനം നൽകിയതും. പ്രാചീനമലയാളം തുടങ്ങിയ ഈ മൂന്നു പുസ്തകങ്ങളും മലയാളഭാഷയിലെ മാതൃകായോഗ്യങ്ങളായ ആദ്യത്തെ നിരൂപണഗ്രന്ഥങ്ങളാണെന്നുതന്നെ പറയാം. ആ ഗ്രന്ഥത്രയം കേരളത്തിലെ ഹിന്ദുക്കൾക്കു എത്രമാത്രം പ്രയോജകീഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞറിയിക്കാവുന്നതല്ല.

ഇപ്പറഞ്ഞവ കൂടാതെ പരമാരാദ്ധ്യന്മാരായ ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികൾ, ശ്രീനീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ, ശ്രീ തീർത്ഥപാദ പരമഹംസസ്വാമികൾ മുതലായ ശിഷ്യപ്രധാനികളിൽക്കൂടി കേരളത്തിൽ ആദ്യമായി ഒരു ബ്രഹ്മവിദ്യാസമ്പ്രദായം സ്ഥാപിച്ചു പ്രചരിപ്പിച്ചതും പരമഭട്ടാര ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ തന്നെയായിരുന്നു. പ്രാചീനകാലത്ത് നായന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ രാജയോഗികൾ, സിദ്ധയോഗികൾ, ഹംസയോഗികൾ തുടങ്ങിയ സമ്പ്രദായക്കാർ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ആര്യന്മാരുടെ വരവോടുകൂടി ആവക സമ്പ്രദായങ്ങൾ ലുപ്തപ്രചാരങ്ങളായിത്തീർന്നു.

ഈശ്വരാരാധനേ രക്താ ഭക്താ യത്ര സുസാധവഃ
ജനാ യത്ര ദാനശൂരാഃ സംഗ്രാമാങ്കണഭൈരവാഃ
യോഗിനോ യദ്ഗുഹാന്തസ്തു പേടികാരത്നദീപികാഃ
നായകാഖ്യാ യത്ര ശൂദ്രരാജാനസ്സന്തി സർവ്വദാ

എന്ന സഹ്യാദ്രിഖണ്ഡത്തിലെ പ്രസ്താവംകൊണ്ട് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ പഴയ വട്ടെഴുത്തു ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന്, നായർവംശജരായ പല സിദ്ധന്മാരുടെ പാട്ടുകൾ കിട്ടിയിട്ടുള്ളവയും ഇതിനെ തെളിയിക്കുന്നു. കോയിപ്പെരുംകയ്മൾ, മാനാരിക്കോട്ടയിൽ കോമ്പിത്താൻ ശിവാങ്കൾ, മന്നാടിയച്ചൻ ശിവാങ്കൾ മുതലായ മഹാത്മാക്കളുടെ പേര് പ്രാചീനമലയാളത്തിൽ നിന്നുതന്നെ നമുക്കു ഗ്രഹിക്കാവുന്നതാണ്. 'നന്ദീശസംഹിത'യിൽ തച്ചുടയക്കയ്മൾ മഹാജ്ഞാനിയായ രാജർഷിയായിരുന്നെന്നു കാണുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്താണ് ആര്യന്മാർ ആദ്യമായി കേരളത്തിൽ പ്രവേശിച്ചതെന്നു ആനന്ദീശസംഹിതിയിൽ കാണുന്നു അതിൽ,

"ഏതദ്വംശീയകോദ്ദണ്ഡശംകരക്രോഡനാഗപേ
രാജ്യം പ്രശാസത്യാര്യാണാമാഗതിർമ്മലയാചലേ."

എന്നാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ഇതിലെ 'ശങ്കരക്രോഡനാഗപൻ' (ശങ്കരൻകോതക്കൈമൾ) ആണ് തച്ചുടയത്തമ്പുരാൻ. തൽപ്രതിനിധിയായ ഇന്നത്തെ തച്ചുടയത്തമ്പുരാൻ അവർകളുടെ സ്ഥാനമാഹാത്മ്യംകൊണ്ടുതന്നെ ആദിമ പുരുഷന്റെ മഹത്വം ഊഹിക്കാവുന്നതാണല്ലോ ഈ വിധത്തിലെല്ലാം അന്നുള്ള നായന്മാർ ഉത്കൃഷ്ടസ്ഥിതിയിലായിരുന്നെങ്കിലും അതെല്ലാം നാമാവശേഷമായത് ആര്യന്മാരുടെ പ്രാബല്യം മൂലമാണ്. ആര്യസംസർഗ്ഗംകൊണ്ടു കേരളീയർക്ക് ചില ഗുണങ്ങൾ സിദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും മഹനീയങ്ങളായ സ്വന്തസംസ്കാരങ്ങൾ പലതും ഉപേക്ഷിക്കുവാൻ അവർ നിർബ്ബന്ധിതരായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ആര്യന്മാരുടെ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയിൽപ്പെടാത്ത സ്വതന്ത്രരും ദ്രാവിഡഗോത്രജന്മാരുമായ നായന്മാരെ ശൂദ്രരെന്നു വിഗണിച്ച്, 'സാമന്താനാം ദ്വിജാതീനാം നായകഃ പരിചാരകഃ' എന്ന നിയമപ്രകാരം പരിചാരകന്മാരാക്കിത്തീർക്കുവാൻ ആര്യന്മാർക്കു കഴിഞ്ഞു. തന്നിമിത്തം യോഗവേദാന്താദിമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന നായന്മാരുടെ പുരോഗതി തടയപ്പെട്ടു. കേരളബ്രാഹ്മണരാണെങ്കിൽ ഭൂരിപക്ഷവും പൂർവ്വമീമാംസകരാണ്. ശ്രീ ശങ്കരഭഗവദ്പാദരെപ്പോലും ദ്വേഷിച്ചതിൽനിന്ന് ജ്ഞാനമാർഗ്ഗത്തോടുള്ള അവരുടെ വെറുപ്പ് അനുമിക്കാവുന്നതാണ്. പിന്നീട് അബ്രാഹ്മണർക്ക് അംഗീകരിക്കാവുന്ന ഒന്ന് ഭക്തിമാർഗ്ഗം മാത്രമായിരുന്നു. തുഞ്ചത്തു ഗുരുപാദരുടെ കാരുണ്യംകൊണ്ട് ആ മാർഗ്ഗത്തിൽ അപൂർവ്വം ചിലർ പുരോഗമിച്ചു. പക്ഷെ ജ്ഞാനപൂർവ്വകമല്ലാത്ത ഭക്തിയോഗം പലപ്പോഴും മൂഢതയിലേയ്ക്കാണ് ജനങ്ങളെ നയിക്കാറുള്ളത്. ഭാരതത്തിലെ ഹിന്ദു മുസ്ലീം ലഹളകൾക്കുതന്നെ കാരണം ഈ മൂഢഭക്തിയല്ലേ എന്നു സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ബ്രഹ്മവിദ്യാസമ്പ്രദായപ്രവർത്തനം

ഇങ്ങനെ പലവിധ പ്രതിബന്ധങ്ങളാലും കേരളീയർക്ക് അദ്വൈതബ്രഹ്മവിദ്യാസമ്പ്രദായം പരിചിതമല്ലാതിരുന്ന കാലത്തായിരുന്നു ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ബ്രഹ്മവിദ്യാസമ്പ്രദായപ്രവർത്തനങ്ങൾ. സംസ്കൃതം, തമിൾ എന്നീ ഭാഷകളിലുള്ള സകല ശാസ്ത്രങ്ങളിലും അഗാധജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ചിരുന്ന അവിടുത്തെ വേദാന്തതത്ത്വചിന്താസരണി ആര്യദ്രാവിഡസംസ്കാരസമ്മിളിതമായിരുന്നു.

ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളും ശ്രീനാരായണഗുരുപാദരും

അവിടുത്തെ പ്രഥമശിഷ്യൻ ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികളായിരുന്നു. ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ ആദ്യമായി കാണുന്നത് 1058-ാമാണ്ടാണ്. [4]തിരുവനന്തപുരത്ത് പരേതനായ കല്ലുവീട്ടിൽ ശ്രീമാൻ കേശവപിള്ള ഓവർസീയർ (എക്സിക്യൂട്ടീവ് എഞ്ചിനീയർ കല്ലുവീട്ടിൽ മി.ഗോവിന്ദപിള്ളയുടെ അച്ഛൻ) അവർകളോടുകൂടി ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ അന്ന് വാമനപുരത്തു വിശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. ശ്രീ കേശവപിള്ള ഓവർസീയർ അവർകൾ സ്വാമിപാദങ്ങളുടെ ഒരു വിസോദര്യസഹോദരനായിരുന്നതുകൊണ്ടും ബോംബെ, കൽക്കട്ട മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽനിന്ന് അവിടുന്ന് ആവശ്യപ്പെടുന്ന പുസ്തകങ്ങൾ വരുത്തിക്കൊടുത്തും മറ്റും വേണ്ട സഹായങ്ങൾ നിരന്തരമായി ചെയ്തിരുന്നതുകൊണ്ടും അവരൊന്നിച്ചുള്ള താമസം കുറെക്കാലം തുടർന്നു കൊണ്ടേയിരുന്നു. അവിടെ അടുത്തുള്ള 'അണിയൂർ' ക്ഷേത്രത്തിൽ പോയി മിക്കവാറും സമയങ്ങളിൽ സ്വാമികൾ ഏകാന്തമായി കഴിച്ചുകൂട്ടുന്ന പതിവുമുണ്ടായിരുന്നു.

അക്കാലത്തു നാരായണഗുരുസ്വാമികളാകട്ടെ തീവ്രവൈരാഗ്യത്തോടുകൂടി ഒരു മുമുക്ഷുവിന്റെ നിലയിൽ മനസ്സിനുയാതൊരു സ്വസ്ഥതയുമില്ലാതെ അലഞ്ഞു തിരിയുകയായിരുന്നു. അന്നൊരിക്കൽ കഴക്കൂട്ടത്ത് ഒരു സഞ്ചാരിയായ പരദേശബ്രാഹ്മണൻ വന്നിരുന്നു. യോഗവേദാന്തശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വളരെ വിദ്വാനായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തെക്കണ്ട് തന്റെ അദ്ധ്യാത്മജിജ്ഞാസയ്ക്കു ശമനം വരുത്താമെന്നു കരുതി നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ അവിടെ എത്തുകയും തന്റെ ആഗ്രഹം അറിയിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ യാഥാസ്തിതികനായ ആ ബ്രാഹ്മണൻ "നീയാരാണെന്നു നിനക്കറിയാമോ? രാമനാമം ജപിക്കാനല്ലാതെ വേദവേദാന്താദിരഹസ്യങ്ങളറിയുവാൻ നിനക്കധികാരമുണ്ടോ? എന്നും മറ്റുമുള്ള അധിക്ഷേപവചനങ്ങൾകൊണ്ടു നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ ഭഗ്നാശനാക്കി. ജന്മനാ സാത്ത്വികനും ഋജുബുദ്ധിയുമായിരുന്ന നാരായണഗുരുസ്വാമികൾക്ക് അതേറ്റവും സങ്കടകരമായിത്തീർന്നു. ഈ വിവരം തന്റെ അയൽപക്കക്കാരനും ഒരു ക്ലാസിഫയരുമായിരുന്ന ചെമ്പഴന്തി, പൊടിപ്പറമ്പിൽ നാരായണപിള്ള എന്ന മാന്യനെ (റി: ആയുർവ്വേദകാളേജു പ്രിൻസിപ്പാൾ ഡാ: കെ.ജി.ഗോപാലപിള്ള അവർകളുടെ അച്ഛന്റെ അമ്മാവൻ) നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ അറിയിച്ചു. അദ്ദേഹത്തോടു വളരെ സ്നേഹമുണ്ടായിരുന്ന മി.നാരായണപിള്ള ഈ വിവരം കേട്ട്, "കൂട്ടാക്കേണ്ട. തക്കതായ ഒരു മഹാനെ ഞാൻ കാണിച്ചുതരാം" എന്നു പറഞ്ഞ് അദ്ദേഹത്തെ കൂട്ടിക്കൊണ്ട് ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെക്കാ

ഞാൻ അണിയൂർ ക്ഷേത്രത്തിലേക്കു പുറപ്പെട്ടു. മി: നാരായണപിള്ള മുമ്പുതന്നെ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ഒരു ആശ്രിതനായിരുന്നു. ആ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ തെക്കേ പുരയിടത്തിൽ നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ നിറുത്തിയിട്ട് മി. നാരായണപിള്ളക്ഷേത്രത്തിൽ ചെന്ന് സ്വാമിതിരുവടികളെ വിവരമറിയിക്കയാൽ അവിടുന്ന് പുറത്തിറങ്ങിവന്നു നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ കണ്ടു. അന്ന് പരമഭക്തനായിരുന്ന നാരായണഗുരുസ്വാമികളെക്കണ്ട മാത്രയിൽത്തന്നെ അദ്ദേഹം ഒരു ഉത്തമാധികാരിയാണെന്നു സ്വാമിതിരുവടികൾ തീരുമാനിച്ചു. കുശലപ്രശ്നങ്ങൾക്കു ശേഷം സ്വാമിതിരുവടികൾ, അവരൊന്നിച്ച് മി: കേശവപിള്ള ഓവർസീയർ താമസിക്കുന്ന സ്ഥലത്തുപോയി കുറച്ചുദിവസം അവിടെ കഴിച്ചുകൂട്ടി. അക്കാലത്ത് ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ മാഹാത്മ്യം ഏതാണ്ടറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞ ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ അദ്ദേഹത്തെ ഗുരുവായി വരിച്ചു. അതിനുശേഷം നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ സ്വഭവനത്തിലേക്കു പോയിട്ട് ഒരു മാസം കഴിഞ്ഞാണ് വീണ്ടും സ്വാമിതിരുവടികളുടെ സന്നിധിയിൽവന്നത്. അതു വീട്ടിൽനിന്നു സന്ന്യാസത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള യാത്രയായിരുന്നു. അതുമുതൽ അവർ ഒരുമിച്ചു തന്നെ ആയിരുന്നു കഴിച്ചുകൂട്ടിയത്. അങ്ങനെ കഴിഞ്ഞുവരവെ ഒരു ദിവസം സന്ധ്യയോടുകൂടി സ്വാമിതിരുവടികൾ നാരായണഗുരുസ്വാമിയുമൊന്നിച്ച് അണിയൂർ ക്ഷേത്രനടയിൽനിന്ന് ഒരു യാത്ര പുറപ്പെട്ടു. അഞ്ചാറു മൈൽ ദൂരം ചെന്നപ്പോൾ തിരിഞ്ഞുനിന്ന് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു. "ഓ! എന്റെ ഒരു പൊതിക്കെട്ട് അവിടെ എവിടെയോവച്ച് മറന്നുപോയല്ലോ, അതത്യാവശ്യമായി കയ്യിലിരിക്കേണ്ടതായിരുന്നു. തിരിച്ചുപോയി എടുത്തുകൊണ്ടുവരാമെന്നുവച്ചാൽ വളരെ ദൂരവുമായിപ്പോയി. നടക്കുവാൻ മടിയും തോന്നുന്നു." ഇതുകേട്ട ഉടൻതന്നെ "അതു വച്ചിരിക്കുന്ന സ്ഥലം പറഞ്ഞുതന്നാൽ ഇപ്പോൾത്തന്നെ പോയി എടുത്തുകൊണ്ടുവരാം. യാതൊരു വിഷമവുമില്ല. ഇവിടെയിരുന്നു വിശ്രമിച്ചുകൊണ്ടാൽ മതി." എന്നു നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ പറഞ്ഞു. "വെളിച്ചവുമില്ല. കൂരിരുട്ടുമാണല്ലോ", എന്നായി സ്വാമിതിരുവടികൾ. അതൊന്നും സാരമില്ല. ഇപ്പോൾതന്നെ കൊണ്ടുവരാം' എന്നുപറഞ്ഞ് പൊതിക്കെട്ടുവച്ചിരുന്ന സ്ഥലം ഏതാണെന്നു ചോദിച്ചുമനസ്സിലാക്കി നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ യാത്രയായിക്കഴിഞ്ഞു. കുറച്ചുദൂരം ചെന്നപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തെ സ്വാമിതിരുവടികൾ തിരികെ വിളിച്ച് 'പോകേണ്ട, നാം ഉദ്ദേശിച്ച സ്ഥലത്തേക്കുതന്നെ പോകാം' എന്നുപറഞ്ഞ് അവർ ഒരുമിച്ച് മുന്നോട്ടുതന്നെ യാത്രയായി. ആയിടയ്ക്കു സ്വാമിതിരുവടികളുടെ അടുക്കൽ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ ഉപദേശത്തിനുവേണ്ടി നിർബ്ബന്ധിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു. ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കാൻ ഒരുങ്ങുന്ന ആളിനെ ഒന്നു

പരീക്ഷിക്കാനായിരുന്നു സ്വാമികൾ ആ പൊതിയുടെ കാര്യം പറഞ്ഞത്. നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ ആ പരീക്ഷയിൽ വിജയിയായി. അദ്ദേഹം ധീരനും ഉപദേശാർഹനുമാണെന്നു സ്വാമികൾക്കു മനസ്സിലായി.

പിന്നേയും അവർ ഒന്നിച്ചുതന്നെ കഴിഞ്ഞുവന്നു. അതിനിടയ്ക്ക് ഒരു വെളുത്ത ഷഷ്ഠിദിവസം സന്ധ്യ കഴിഞ്ഞ് വാമനപുരം ആറ്റുകരയിലുള്ള ഒരു മണൽതിട്ടയിൽവച്ച് ബാലാസുബ്രഹ്മണ്യമെന്നു സുപ്രസിദ്ധമായിട്ടുള്ള ചതുർദ്ദശാക്ഷരിമന്ത്രം നാരായണഗുരുസ്വാമികൾക്ക് സ്വാമിതിരുവടികൾ ഉപദേശിച്ചുകൊടുത്തു. അതിനുശേഷം നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ തുടർച്ചയായി വളരെനാൾ, സ്വാമിതിരുവടികളോടുകൂടി ശുശ്രൂഷാതല്പരനായി വാമനപുരം, തിരുവനന്തപുരം മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽ സഞ്ചരിച്ചിരുന്നു.

അക്കാലത്താണ് നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ യോഗവേദാന്താദികൾ, സ്വാമിതിരുവടികൾ പരിശീലിപ്പിച്ചത്. ഖേചരി മുതലായ യോഗമുദ്രകളും തമിഴിലും സംസ്കൃതത്തിലുമുള്ള വേദാന്തശാസ്ത്രങ്ങളും മഹാബുദ്ധിമാനായ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ വളരെ വേഗത്തിൽ ഗ്രഹിച്ചു. സത്താസാമാന്യബോധത്തിൽ ആ ഗുരുശിഷ്യന്മാർക്ക് അനുഭവസാമ്യം സിദ്ധിച്ചതോടുകൂടി സ്വാമിതിരുവടികൾ നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ തുല്യനിലയിൽ തന്നെ കരുതിയിരുന്നു. പ്രായത്തിലും അവർക്ക് വലിയ അന്തരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അന്ന് അവർ രണ്ടുപേരും ഒന്നിച്ച് പല ഗ്രന്ഥപ്പുരകളിലും പോയി പുതിയ പുതിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ എടുത്തു പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. കൂടാതെ സ്വാമി തിരുവടികൾ ഗീതം, വാദ്യം മുതലായ അന്യകലകളിൽക്കൂടി പ്രാവീണ്യം സമ്പാദിച്ചു. എന്നാൽ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾക്ക് അതുകളിൽ രസബോധമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും, പരിശീലനവാസനയോ പരിശ്രമമോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അക്കാലത്ത് അവർ രാപകലൊഴിവില്ലാതെ മരുത്വാമല മുതലായ വനപ്രദേശങ്ങളിലും മറ്റും സഞ്ചരിക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ദിവസം നെയ്യാറ്റിന്റെ തീരത്തെത്തി. നല്ല വേനൽക്കാലമായിരുന്നതിനാലും ചന്ദ്രികയുള്ള രാത്രിയായിരുന്നതുകൊണ്ടും ആ മണൽപ്പുറം വഴി മേല്പോട്ട് ഒരു യാത്രചെയ്യാമെന്ന് അവർ തീരുമാനിച്ച് ഇടയ്ക്കിടയ്ക്കു വിശ്രമിച്ചും നടന്നും കിടന്നും നേരം വെളുത്തപ്പോഴേയ്ക്ക് ഒരു അരുവിസ്ഥലത്ത് ചെന്നുചേർന്നു. അവിടെ സ്നാനാദികൾ കഴിച്ച് മലമുകളിലുള്ള ഒരു നല്ല ശിലാതലത്തിൽ ഇരുന്നു വിശ്രമിച്ചു. തലേദിവസത്തെ നടപ്പും ഉറക്കമിളപ്പും അവരെ വളരെ ക്ഷീണിപ്പിച്ചിരുന്നു. അടുക്കലെങ്ങും ജനവാസമില്ലാതിരുന്നതിനാൽ ഭക്ഷണസാധനങ്ങൾ കിട്ടുവാനും സൗകര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. രണ്ടുപേർക്കും നല്ലതുപോലെ

വിശന്നു. ഏകദേശം പകൽ 11 മണി സമയമായതോടുകൂടെ സ്വാമിതിരുവടികളെ അവിടെയിരുത്തിയിട്ടു നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ അവിടെ നിന്നും പോയി അകലെ എവിടെയോനിന്നു കുറെ ഭക്ഷണപദാർത്ഥങ്ങളും കൊണ്ട് രണ്ടുമണിക്കുശേഷം തിരിയെവന്ന് ആ ഭക്ഷണസാധനങ്ങൾ മുഴുവൻ സ്വാമിതിരുവടികളുടെ സന്നിധിയിൽ സമർപ്പിച്ചു. അപ്പോൾ ധീരനായിരുന്ന നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ നേത്രങ്ങളിൽനിന്നു ധാരധാരയായി കണ്ണുനീർ പൊഴിയുന്നുണ്ടായിരുന്നു. കരുണാശീതളസ്വാന്തനായ സ്വാമിതിരുവടികൾ ആ കണ്ണുനീരിനുള്ള കാരണം ചോദിച്ചപ്പോൾ "അവിടുന്ന് ഇത്രയും സമയം വിശന്നിരിക്കേണ്ടിവന്നല്ലോ, എന്നു വിചാരിച്ചാണ്" എന്നു നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ മറുപടി പറഞ്ഞു. ഈ സംഭവത്തെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ട്, വിനോദപ്രിയനായിരുന്ന പരമഗുരുപാദർ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ ഇരിക്കുന്ന സദസ്സുകളിൽ പല നേരമ്പോക്കുകളും പറയുമായിരുന്നു.

അന്ന് ആ ഭക്ഷണം അവർ രണ്ടുപേരും തൃപ്തികരമായിക്കഴിച്ച് അവിടെത്തന്നെ വിശ്രമിച്ചു. അങ്ങിനെ ഒന്നുരണ്ടു ദിവസം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ആ സ്ഥലത്തിന്റെ നാതിദൂരപരിസരങ്ങളിൽ പാർത്തിരുന്ന കുറെ ഈഴവരും മറ്റും അവിടെവന്ന് ആ മഹാത്മാക്കളെ സന്ദർശിച്ചു. ഇവർ അമാനുഷപ്രഭാവരായ രണ്ടു യതീശ്വരന്മാരാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ ആ ഭക്തന്മാർ അവർക്കു വിശ്രമിക്കാൻ യോഗ്യമായ പർണ്ണശാലയും മറ്റു സൗകര്യങ്ങളും അവിടെ ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുത്തു. അതിനെത്തുടർന്നു മൂന്നുമാസക്കാലത്തോളം അവർ രണ്ടുപേരും ആ സ്ഥലത്തുതന്നെ കഴിച്ചുകൂട്ടി. ഈ വിവരം നാടൊട്ടുക്കു പരക്കുകയാൽ നാട്ടിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിൽനിന്നും അനവധി ഭക്തന്മാർവന്ന് ആ പരിപൂതചരണന്മാരുടെ അനുഗ്രഹം വാങ്ങിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ബ്രഹ്മവിദ്വരന്മാരായ ആ പൂജ്യപാദന്മാരുടെ വിശ്രമസങ്കേതമായിരുന്ന ആ സ്ഥലമാണ് സുപ്രസിദ്ധമായ അരുവിപ്പുറം. അന്നായിരുന്നു സ്വാമിതിരുവടികൾ നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ ഈഴവസമുദായോന്നമനത്തിനുകൂടി പ്രേരിപ്പിച്ചത്. ആ വിഷയത്തെപ്പറ്റി കരുവാ കൃഷ്ണനാശാൻ അവർകൾ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. "ഈഴവരുടെ വംശത്തിനു എന്തെങ്കിലും ഉയർച്ച ഉണ്ടാക്കുവാനായി ശ്രമിക്കുന്നതിനു നാരായണഗുരുസ്വാമികളെ പ്രേരിപ്പിച്ച മഹാപുരുഷൻ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളാണ്. അത് ഈഴവർ മറക്കത്തക്കതല്ല, നാരായണഗുരുവിനെ ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠ നിർവ്വഹിക്കാൻ പഠിപ്പിച്ചതു ചട്ടമ്പിസ്വാമികളാണ്. അരുവിപ്പുറത്ത് നാരായണഗുരു ആദ്യമുണ്ടാക്കിയ ക്ഷേത്രത്തിൽ ശിവലിംഗപ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയിരിക്കുന്നത് ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ കുറേക്കാലം വിശ്രമിച്ച സ്ഥലത്താണ്. അവിടെയൊരു അമ്പല

മുണ്ടാക്കണമെന്നു പറഞ്ഞു പ്രതിഷ്ഠിക്കാനുള്ള സ്ഥാനം കാണിച്ചുകൊടുത്തതുപോലും ചട്ടമ്പിസ്വാമികളായിരുന്നു എന്ന് എനിക്കു നല്ലതുപോലെയറിയാം.''[5] ഇതിൽനിന്നും ഈഴവസമുദായോദ്ധാരണത്തിനു സ്വാമി തിരുവടികൾക്ക് എത്രമാത്രം താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ഊഹിക്കാമല്ലൊ.

അങ്ങനെ അരുവിപ്പുറത്തു വിശ്രമിച്ചുവരവെ ഓവർസീയർ ശ്രീ കേശവപിള്ള അവർകളുടെ ആളുകൾ അന്വേഷിച്ചുവന്നു സ്വാമിതിരുവടികളെ തിരുവനന്തപുരത്തേയ്ക്ക് കൊണ്ടുപോയി. നാരായണഗുരുസ്വാമികളും അനുഗമിക്കാൻ തയ്യാറായി. എന്നാൽ അവരെ ഉപചരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഭക്തന്മാർക്ക് അതു വളരെ സങ്കടകരമായി തോന്നുകയാൽ 'നാരായണൻ ഇവിടെ താമസിക്കും. ഞാൻ ഒരു മാസം കഴിഞ്ഞു തിരിയെവരാം' എന്നുപറഞ്ഞിട്ടായിരുന്നു സ്വാമിതിരുവടികൾ പിരിഞ്ഞത്. നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ നിർമ്മമനായിരുന്നെങ്കിലും തന്റെ ഗുരുനാഥന്റെ വേർപാട് അദ്ദേഹത്തിനു വളരെ ക്ലേശകരമായിരുന്നു.

പരമഗുരുപാദരാകട്ടെ തിരുവനന്തപുരത്തു ചെന്നപ്പോൾ, കേശവപിള്ള ഓവർസിയരവർകൾക്കു മൂവാറ്റുപുഴയ്ക്കു സ്ഥലംമാറ്റമാണെന്നും, അദ്ദേഹത്തോടൊന്നിച്ചു സ്വാമിതിരുവടികളും അങ്ങോട്ടു ചെല്ലണമെന്നു നിർബന്ധമായിരിക്കുന്നു എന്നും അവിടുത്തേക്കറിയാൻ കഴിഞ്ഞു. അങ്ങനെ അവരെല്ലാം ഒന്നിച്ച് തിരുവടികൾ മൂവാറ്റുപുഴയ്ക്കുതന്നെ പോയി. കുറച്ചുകഴിഞ്ഞു ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികൾ അരുവിപ്പുറത്തുനിന്ന് കാൽനടയായി മൂവാറ്റുപുഴവന്നു, സ്വാമിതിരുവടികളെ സന്ദർശിച്ചു. അവർ ഒരുമിച്ചു മൂവാറ്റുപുഴ, ആലുവാ, പറവൂർ മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽ കുറച്ചുനാൾ വിശ്രമിച്ചു. അന്നാണ് വടക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിലെ ഈഴവപ്രമാണികൾക്കു നാരായണഗുരുവിനെ പരിചയപ്പെടുവാൻ കഴിഞ്ഞത്. ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിപാദങ്ങൾക്കു തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിലും പല ശിഷ്യന്മാരും ഉണ്ടായിരുന്നു. ശ്രീ പെരുംനെല്ലി കൃഷ്ണൻവൈദ്യൻ, ശ്രീ വെളുത്തേരി കേശവൻ വൈദ്യൻ മുതലായ പ്രസിദ്ധന്മാർ അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ്. അന്നത്തെ കാലത്തു തീണ്ടലുള്ളവരെന്നു ഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നവരുടെ ഗൃഹങ്ങളിൽനിന്നു ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നതിനു സ്വാമിതിരുവടികൾക്കു യാതൊരു മടിയുമില്ലായിരുന്നു എന്നുള്ളത് അവിടുത്തെ സമബുദ്ധിയെയാണ് പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുന്നത്.

ഇത്രയും പ്രസ്താവിച്ചതിൽനിന്നു നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ആദ്ധ്യാത്മികമായ സകല ഉൽക്കർഷത്തിനും കാരണഭൂതനായിരുന്നതു പരമഭട്ടാര ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളാണെന്നും, നാരായണഗുരു സ്വാമികളുടെ സന്ന്യാസപരമ്പര ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികളിൽനിന്നുണ്ടായതാണെന്നും വ്യക്തമായല്ലൊ.

എന്നാൽ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ഗുരു, ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികളല്ലെന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ ചിലർ ശ്രമിച്ചുവരുന്നതായിക്കാണുന്നു. അത് അടിസ്ഥാനരഹിതമായ ശ്രമമാണെന്നുള്ളതിന് ഗുരുശിഷ്യന്മാരായ അവർരണ്ടുപേരുടെയും വാക്കുകൾതന്നെ പ്രമാണങ്ങളാണ്. ബ്രഹ്മശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ എഴുതിയിട്ടുള്ള 'ദേവാർച്ചപദ്ധതി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിനു 10.04.1092 ൽ ആലുവയിൽവെച്ച് ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ ഒരു ഉപോദ്ഘാതം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അതിൽ യോഗജ്ഞാനപാരംഗതയ്ക്ക് യോഗജ്ഞാനപ്രമേയങ്ങളെ സമ്പ്രദായരീത്യാ ഗ്രഹിക്കയും പരിശീലിക്കയും ചെയ്ത് ആരൂഢപദത്തിലെത്തുന്നതിന് അനേകസംവത്സരക്കാലം എന്നോടുകൂടി വസിച്ചിട്ടുള്ള എന്റെ പ്രഥമശിഷ്യൻ നാരായണഗുരു എന്നുപറയുന്ന ആൾ ആ സമുദായത്തിന്റെ അഭ്യുത്ഥാനത്തിനായി അവരുടെ ഇടയിൽ ദേവാർച്ചാദിയെ പുരസ്കരിച്ചു ബഹുവിധകാര്യങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടാക്കിയതുപോലെ മറ്റൊരു സമുദായത്തിനു സ്വയം കൃതാനർത്ഥനിലയിൽ വന്നുകൂടിയ അന്യേച്ഛാധീനവൃത്തിയെ നിഷ്കാസനം ചെയ്യുവാൻ ദ്വിതീയശിഷ്യൻ (ശ്രീനീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ) ഇങ്ങനെ ഗ്രന്ഥകരണാദിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഗൗണാത്മതാദ്ധ്യാസദൃഷ്ട്യാ ചാരിതാർത്ഥ്യജനകമായിരിക്കുന്നു എന്നു രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെ, സ്വാമിതിരുവടികൾ 'മോക്ഷപ്രദീപഖണ്ഡനം' എഴുതാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ, 'അവിടുന്ന് ആ ഗ്രന്ഥമെഴുതരുതേ!' എന്നു കാണിച്ച് ആലത്തൂർ ശിവയോഗിയുടെ ശിഷ്യന്മാരായ തെക്കേടത്തു രാമൻപിള്ള മുതലായ മാന്യന്മാർ കടുത്തുരുത്തിയിൽനിന്ന് 26.01.1090 ൽ ഒരു എഴുത്തയച്ചിരുന്നു. [6]അതിൽ, 'അവിടുത്തെ ശ്രമങ്ങൾക്കൊന്നിനും മോക്ഷപ്രദീപമാകട്ടെ അതിന്റെ കർത്താവാകട്ടെ എതിരായി നിൽക്കുന്നില്ല. ഈ സ്ഥിതിക്ക് അവിടുന്ന് മോക്ഷപ്രദീപത്തെ എതിർക്കുന്നതിന് എന്തു ന്യായയുക്തതയാണുള്ളത്? നാരായണഗുരുസ്വാമിയുടെ ക്ഷേത്രസ്ഥാപനങ്ങൾക്ക് ചില തടസ്സങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനൊരുമ്പെട്ടിരുന്ന ചില ഈഴവർക്ക് മോക്ഷപ്രദീപം ഒരു സഹായമായി ഭവിച്ചിരിക്കാം. അതിനിടയ്ക്ക് അവിടുന്നെന്തിനു ചാടിവീഴുന്നു? നാരായണഗുരുസ്വാമിതന്നെ നേരിടട്ടെ! വാദിക്കട്ടെ! ജയിക്കട്ടെ! അഥവാ തോല്ക്കട്ടെ! നാരായണ

ഗുരുസ്വാമി, അവിടുത്തെ ആശ്രിതനോ ശിഷ്യനോ സഹപാഠിയോ ആയിരിക്കാം. ആയിരിക്കട്ടെ! അവിടുത്തോടു വല്ലസംശയം ചോദിച്ചാൽ പറഞ്ഞുകൊടുക്കണം. അല്ലാതെ നാരായണഗുരുസ്വാമിയെ അവിടുന്നു മാറ്റിനിറുത്തിയിട്ട് അവിടുന്നു നേരിടണമോ?' എന്നു ചോദിച്ചിട്ടുള്ള തിന് ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ അയച്ച മറുപടിയിൽ ഇങ്ങനെ കാണുന്നു; [7]ഞാനും, മുമ്പ് യോഗജ്ഞാനവിഷയങ്ങളിൽ എന്റെ ശിഷ്യ നായിരുന്നതുകൊണ്ടു നാരായണഗുരു സ്വാമിയെന്ന ആളും, ഈഴവ രിൽ ചിലരും തങ്ങളിൽ പഴയ പരിചയക്കാരാണ്. അവർ സ്വജനക്ഷേ മാർത്ഥം ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠ മുതലായവ നടത്തുന്നതായി കേൾവി ഉണ്ട്. ടി ആളിന് (നാരായണഗുരു സ്വാമികൾക്ക്) മതവാദത്തിനിറങ്ങേണ മെന്നു തോന്നുന്ന കാലത്ത് അതിലേക്കായിട്ടു മറ്റൊരുത്തരുടെ സഹാ യമോ ഉപദേശമോ വേണ്ടതായി വരുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല.'

നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ജീവിതകാലത്തുതന്നെ സ്വാമിതി രുവടികൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുള്ള ഈ രണ്ടു പ്രസ്താവനകളിൽനിന്നും അവിടുത്തെ സുസമ്മതനായ ഒരു ശിഷ്യപ്രധാനനാണ് നാരായണഗു രുസ്വാമികളെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു.

ഇതുപോലെ തന്നെ ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികൾ നവമഞ്ജ രികാസ്തോത്രത്തിൽ തന്റെ ഗുരുനാഥനായ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെ സ്മരിച്ചുകാണുന്നു. അതിങ്ങനെയാണ്.

"ശിശുനാമഗുരോരാജ്ഞാം
കരോമിശിരസാവഹൻ
'നവമഞ്ജരികാം' ശുദ്ധീ-
കർത്തുമർഹന്തികോവിദാഃ"

ഇതിലെ 'ശിശുനാമ' പദം 'കുഞ്ഞൻ' എന്ന പദത്തിന്റെ സംസ്കൃതരൂപമാണ്. ശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികളുടെ 'അദ്വൈതപാരിജാതം' എന്ന സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥത്തിൽ 'ശിശുനാമ മുനേഃ പദാരണീം.......' എന്നു തുടങ്ങിയ പദ്യവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ശിശുഭഗവത്പഞ്ചകം' എന്ന സ്തോത്രവും ഇതിനു തെളിവാണ്.

എന്നാൽ ഇക്കൊല്ലം വർക്കലനിന്ന് 'ശ്രീനാരായണധർമ്മപ്രചര ണസഭ'ക്കാർ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള 'ഗുരുതിരുനാൾസോവനീർ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ ശ്രീനാരായണ ഗുരുസ്വാമികളുടെ സതീർത്ഥ്യനാണെന്ന് 'ശിശുനാമ' ഗുരുപദംകൊണ്ടു സ്ഥാപിക്കാൻ വളരെ പണിപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതായിക്കാണുന്നു. സോവനീറിൽ പറയുന്ന ഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്. 'കുറെക്കഴിഞ്ഞപ്പോൾ സ്വാമി (നാരാ

യണഗുരുസ്വാമി) പുതുപ്പള്ളിൽ ശ്രീമാൻ കുമ്മമ്പിള്ളി രാമൻപിള്ളയാശാന്റെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കയും ഉപരിഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിക്കയും ചെയ്തതായി ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അക്കാലത്തു സ്വാമി രചിച്ചിട്ടുള്ള സംസ്കൃതകൃതികളുടെ ഒടുവിൽക്കാണുന്ന സംസ്കൃതക്കുറിപ്പിൽനിന്ന് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. 'ബാലരാമാന്തേവാസിനാ നാരായണേന വിരചിതം' ഇങ്ങനെയാണ് ആ കുറിപ്പു കാണുന്നത്. ഇക്കൂട്ടത്തിൽ 'നവമഞ്ജരി'യുടെ ആരംഭത്തിൽ 'ശിശുനാമഗുരോരാജ്ഞാം' എന്നു തുടങ്ങിയ ഒരു 'അനുഷ്ടുപ്പ്' ഉണ്ട്. കുഞ്ഞൻപിള്ളച്ചട്ടമ്പി പറഞ്ഞിട്ടെഴുതിയതാണ് ആ മഞ്ജരിയെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. 'ചട്ടമ്പി' എന്ന വാക്ക് ഒരു ഗുരുവിന്റെ കീഴിൽ പ്രധാനനായ ഒരു വിദ്യാർത്ഥിക്കുള്ള 'ടൈറ്റിൽ' ആണ്. പക്ഷെ അത് ആശാൻ (ഗുരു) എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയോഗിച്ചു കാണുന്നത്. ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ ഒരു ജ്യേഷ്ഠസഹോദരനെപ്പോലെ സ്വാമി സ്നേഹിച്ചു ബഹുമാനിച്ചിരുന്നു. പലേ മഹാന്മാരുമായി സ്വാമിയെ പരിചയപ്പെടുത്തിയിരുന്ന ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ തന്നെയാണ് തിരുവനന്തപുരം റസിഡൻസിയിലെ സൂപ്രണ്ടായിരുന്ന ശ്രീ തയ്ക്കാട്ടയ്യാവവർകളേയും പരിചയപ്പെടുത്തിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിച്ചു രണ്ടുപേരും യോഗാഭ്യാസമാർഗ്ഗങ്ങൾ കുറേക്കാലം ശീലിച്ചിരുന്നു. പിന്നീടു രണ്ടുപേരും ഒന്നിച്ചു പല സ്ഥലങ്ങളിലും സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.'

മേൽ കാണിച്ച പ്രസ്താവനയുടെ ആദ്യഭാഗംകൊണ്ട്, ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുമൊന്നിച്ച് കുമ്മമ്പിള്ളി ആശാന്റെ കീഴിൽ പഠിച്ചിരുന്നു എന്നും അന്നത്തെ 'മോണിറ്റർ' സ്ഥാനം സ്വാമിതിരുവടികൾക്കായിരുന്നെന്നുമാണ് സോവനീർകാർ ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു തോന്നുന്നു. പക്ഷേ 'ബാലരാമാന്തേവാസിനാ നാരായണേന വിരചിതം' എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ആ ഉദ്ദേശ്യം സഫലമായി എന്നു തോന്നുന്നില്ല.

സ്വാമിതിരുവടികൾ പഠിച്ചത് കുമ്മമ്പിള്ളിരാമൻ പിള്ളയാശാന്റെ കൂടെയല്ലെന്നും പേട്ടയിൽ രാമൻപിള്ളയാശാന്റെ കൂടെയാണെന്നും മേല്പറഞ്ഞ ചരിത്രഭാഗങ്ങൾ കൊണ്ടറിയാവുന്നതാണ്. എന്നുമാത്രമല്ല, കുമ്മമ്പിള്ളിയാശാന്റെ കളരിയിലെ 'ചട്ടമ്പി' നാരായണഗുരുസ്വാമികളായിരുന്നെന്നു മി. മൂർക്കോത്തു കുമാരനെഴുതിയ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ജീവചരിത്രം ഒന്നാംഭാഗം 94-ാം പേജിൽ കാണുന്നുമുണ്ട്. വാദത്തിനുവേണ്ടി സോവനീർകാരുടെ അഭിപ്രായം സ്വീകരിച്ചാൽതന്നെയും, തന്റെ ഗുരുനാഥനെന്നു പറയപ്പെടുന്ന കുമ്മമ്പിള്ളി രാമൻപിള്ളയാശാന്റെ കൂടെ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാലത്താണ്, ആ

ഗ്രന്ഥം രചിച്ചതെങ്കിൽ അദ്ദേഹത്തെ സ്മരിക്കാതെ ക്ലാസ്സിലെ മോണി റ്ററെ ഗുരുവാക്കുന്ന ആളാണു ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളെന്ന് ബുദ്ധി യുള്ളവർക്കു വിചാരിക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇതിൽനിന്നും ഗ്രഹിക്കേ ണ്ടത് നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ കുമ്മമ്പിള്ളിയാശാന്റെകൂടെ സംസ്കൃതം പഠിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും നവമഞ്ജരിക മുതലായവ എഴുതി യത് ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികളുടെ ശിഷ്യനായതിനുശേഷമാണെ ന്നാണ്.

നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ കുമ്മമ്പിള്ളിയാശാന്റെ അടു ക്കൽനിന്നു പഠിത്തം നിറുത്തിപ്പോന്നത് 1055-ാമാണ്ടാണെന്നും ശ്രീ ചട്ട മ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെ കാണുന്നത് (1058ലാണ് അവർ തമ്മിൽ കണ്ട തെന്ന് ബ്രഹ്മശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസ സ്വാമികളിൽ നിന്നറിയുന്നു.)[8] 1060-ാമാണ്ടാണെന്നും 'നവമഞ്ജരിക' യെഴുതിയത് 1084-ാമാണ്ടാ ണെന്നും ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ പറ ഞ്ഞുകാണുന്നുണ്ട്.

'ഗുരുതിരുനാൾ സോവനീറിൽ' പറയുന്നപ്രകാരം ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാ മികൾക്ക് തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് അവർകളിൽനിന്ന് ഹഠയോഗവിഷയക മായി ചില പരിശീലനങ്ങൾ സിദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ശ്രീനാരായണ ഗുരുസ്വാമികളുടെ യോഗജ്ഞാനോപദേഷ്ടാവ് പരമഭട്ടാര ശ്രീ ചട്ട മ്പിസ്വാമികൾതന്നെയാണെന്ന് ആ മഹാത്മാക്കൾ രണ്ടുപേരും സമ്മ തിച്ചിട്ടുള്ളതിനാൽ ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ആദ്ധ്യാത്മിക ഗുരു തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് ആണെന്ന് സോവനീർകാർ പറയുന്നത് ശരി യല്ല. തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് അവർകൾ ഒരു ഹഠയോഗി മാത്രമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന് ജ്ഞാനയോഗം ഹിതവും വശവും അല്ലാതിരുന്ന കഥ അദ്ദേഹത്തെ പരിചയമുണ്ടായിരുന്ന പല പണ്ഡിതന്മാരിൽനിന്നും എനിക്കറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളോ ശ്രീനാരാ യണഗുരുസ്വാമികളോ ഹഠയോഗം മോക്ഷസാധനമായി കരുതിയിരു ന്നില്ല. ഹഠയോഗമാർഗ്ഗത്തിലും രാജയോഗമാർഗ്ഗത്തിലും ഉള്ള പല അഭ്യാസങ്ങളും ആദ്യകാലങ്ങളിൽ സിദ്ധവൽകരിച്ചിരുന്ന ആ മഹാ ത്മാക്കൾ സാക്ഷാൽ മോക്ഷസാധനമായിട്ടു കരുതിയിരുന്നത് അദ്വൈ തജ്ഞാനത്തെ മാത്രമായിരുന്നുവെന്ന് ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനു വേണ്ടി അവരെ സമീപിച്ചിട്ടുള്ളവർക്കെല്ലാം അറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞി ട്ടുണ്ട്. ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികൾ വിരചിച്ചിട്ടുള്ള, 'ആത്മോപദേശ ശതകം', 'ദർശനമാല' മുതലായ അദ്വൈതവേദാന്തശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം ഒരു ജ്ഞാനാചാര്യനായിരുന്നുവെന്ന വാസ്തവത്തെ പ്രഖ്യാ പനം ചെയ്യുന്നു. ആ സമ്പ്രദായം അദ്ദേഹം എവിടെനിന്നെങ്കിലും പരി

ശീലിച്ചതായിരിക്കണം. ശ്രീ അയ്യാവ് അവർകളിൽനിന്ന് ആരും വേദാന്തം അഭ്യസിച്ചിതായിട്ടറിയുന്നില്ല. ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, ചാടിയറ ശ്രീ മാധവൻപിള്ള, മണക്കാട് ശ്രീ കൃഷ്ണപിള്ളവൈദ്യൻ, ഒരു ഗണകൻ, ഇത്രയും പേർ ഹഠയോഗവിഷയത്തിൽ ശ്രീ തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് അവർകളുടെ ശിഷ്യന്മാരാണ്. ഇവരിൽ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി പാദങ്ങളും പൂജപ്പുര ശ്രീ ചാടിയറ മാധവൻപിള്ള അവർകളും മാത്രമേ വേദാന്തികളായിരുന്നുള്ളൂ. ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ വേദാന്താഭ്യസനം ഈ ലേഖനത്തിൽതന്നെ വെളിവാക്കീട്ടുണ്ടല്ലോ. സുപ്രസിദ്ധനായ രാമബ്രഹ്മസ്വാമികളിൽനിന്നാണ് ചാടിയറ മാധവൻപിള്ള അവർകൾ വേദാന്തം അഭ്യസിച്ചത്. ഇതിൽനിന്ന് അയ്യാവ് അവർകൾക്ക് മഹാജ്ഞാനിയായ ഒരു ശിഷ്യനെ സമ്പാദിക്കാൻ ലേശവും കഴിവില്ലായിരുന്നുവെന്ന് വ്യക്തമായല്ലോ. ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികൾക്ക് അയ്യാവിനെ പരിചയപ്പെടുത്തിക്കൊടുത്തത് ചട്ടമ്പിസ്വാമികളാണെന്നുള്ള കാര്യത്തിൽ ആരും വിസമ്മതിക്കുന്നില്ല. നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ സമീപിക്കുന്ന കാലത്തുതന്നെ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ യോഗജ്ഞാനവിഷയങ്ങളിൽ അപാരപാണ്ഡിത്യം സമ്പാദിച്ചിരുന്നതായി നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ജീവചരിത്രകാരന്മാർപോലും രേഖപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നു. ആ സ്ഥിതിക്ക് യോഗജ്ഞാന പരിശീലനത്തിനുവേണ്ടി ശ്രീ നാരായണഗുരു അയ്യാവിനെ ആശ്രയിച്ചുവെന്ന് പറയുന്നത് ശരിയല്ല. 'വാഴവിളമറ്റത്ത്' ജി. നാണു എന്ന മാന്യൻ എഴുതിയ ശ്രീനാരായണ പരമഹംസചരിതം വഞ്ചിപ്പാട്ടിൽ,

'ഷൺമുഖപാദം ഭജിച്ചനന്തപുരത്തമർന്നൊരു
ഷൺമുഖദാസാഹ്വയനാം യോഗിയെക്കണ്ടു
സ്വാഗതോക്തികളും ചൊല്ലിയാഗമജ്ഞനോടുചേർന്നു
യോഗവിദ്യാഭ്യാസവും ചെയ്തമർന്നദ്ദേഹം.'

എന്നും കിഴക്കേകല്ലട ശീവേലിക്കര എം.സി.കുഞ്ഞുരാമൻ വൈദ്യൻ അവർകളാൽ എഴുതപ്പെട്ട ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമിചരിതം താരാട്ടിൽ,

'ഷൺമുഖദാസനെന്നുള്ള - മഹാ-
നിർമ്മലനാം യോഗിയേകൻ,
ചെമ്മേയനന്തപുരത്തു - സർവ്വ-
സമ്മതനായന്നമർന്നാൻ.
യോഗതന്ത്രത്തിൽ സമർത്ഥനായ
യോഗിയാമദ്ദേഹത്തോട്

ലോകഗുരുസ്വാമിയക്കാലത്തു
യോഗാഭ്യാസാദി പഠിച്ചു.
ഊണുറക്കം ക്ലിപ്തമായിന്നിടം
വേണമെന്നുള്ളതില്ലാതെ
നാണുഗുരുസ്വാമി, യോഗിയോടും
വാണുകുറേക്കാലമുണ്ണി.'

എന്നും പ്രസ്താവിച്ചുകാണുന്നതിൽനിന്നു ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ യോഗാചാര്യൻ ഷൺമുഖദാസനെന്ന അപരാഭിധാനത്താലറിയപ്പെടുന്ന ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾതന്നെയാണെന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നുണ്ട്. 1088-ാമാണ്ട് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതാണ് 'ശ്രീനാരായണ ഗുരുസ്വാമിചരിതം താരാട്ട്' എന്ന പുസ്തകം. അതിൽ അയ്യാവും നാരായണ ഗുരുസ്വാമികളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി,

ദിക്കിൽ പുകൾ പൊങ്ങിടുന്ന - നല്ല
തൈയ്ക്കാട്ടയ്യാവെന്ന മാന്യൻ
ഇഗ്ഗുരുനാഥനനുഗ്രഹങ്ങ-
ളക്കാലം നൽകിയിട്ടുണ്ട്.

എന്നു മാത്രമേ എഴുതിയിട്ടുള്ളൂ. ഈ താരാട്ടിലെ കഥാഭാഗത്തിന് പറയത്തക്ക യാതൊരു മാറ്റവും വരുത്താതെ തന്നെയാണു ശ്രീ.കെ.ദാമോദരൻ ബി.എ.യും ശ്രീ മൂർക്കോത്തു കുമാരനും നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ജീവചരിത്രം എഴുതിയത്. എന്നാൽ അവർ എഴുതിയ ജീവചരിത്രത്തിൽ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളും നാരായണഗുരുസ്വാമികളും സതീർത്ഥ്യന്മാരാണെന്നുമാത്രം ഒരു ഭേദം ചെയ്തുകാണുന്നു. ശ്രീ മൂർക്കോത്തുകുമാരൻ എഴുതിയ ജീവചരിത്രത്തിൽ ശ്രീ കരുവാ കൃഷ്ണനാശാൻ, സരസകവി മൂലൂർ എസ്.പത്മനാഭപ്പണിക്കർ മുതലായ മാന്യന്മാർ നാരായണഗുരുസ്വാമികളെപ്പറ്റി രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ഭാഗങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാമാണ്യം കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ശ്രീ കരുവാ കൃഷ്ണനാശാനും, മൂലൂർ പത്മനാഭപണിക്കരും, ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ഗുരു ചട്ടമ്പിസ്വാമികളാണെന്നു പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ള കാര്യം ശ്രീ മൂർക്കോത്തുകുമാരൻ താനെഴുതിയ പുസ്തകത്തിൽ ചേർക്കാഞ്ഞതിന്റെ രഹസ്യം മനസ്സിലാകുന്നില്ല. ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ സമാധി സംബന്ധിച്ച് സരസകവി മൂലൂർ പത്മനാഭപ്പണിക്കർ എഴുതിയ കവിതയിൽ,

'ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമിയും ഗുരുവാക്കി
മാനിച്ച മഹാഭാഗ്യം തികഞ്ഞ ദിവ്യഗാത്രം.'

എന്നും ശ്രീ കൃഷ്ണനാശാൻ എഴുതിയ സ്മരണയിൽ, 'ഇടക്കാലത്തു നാരായണഗുരുവിന്റെ ഗുരുസ്ഥാനം ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളിൽ നിന്നും ചോർത്തി എടുത്ത് അത് തൈക്കാട്ട് അയ്യാവിന്റെ തലയിൽ കെട്ടിവെയ്പാൻ ശ്രമിച്ചതായി ഞാൻ അറിയുന്നു. ഇത്രമാത്രം ഗുരുദ്രോഹമായ ഒരു കർമ്മം വേറെ, ഇല്ല' എന്നും എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളോടും ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളോടും വളരെ അടുത്തു സഹവസിക്കുവാൻ ഭാഗ്യം സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള രണ്ടു മഹത്തുക്കളായിരുന്നു വിദ്വൽകേസരികളായ കരുവാ കൃഷ്ണനാശാൻ അവർകളും മൂലൂർ എസ്.പത്മനാഭപ്പണിക്കർ അവർകളും. അവരുടെ രണ്ടുപേരുടേയും വാക്കുകൾ ഈ ഗുരുശിഷ്യവിഷയകമായ വാദങ്ങൾക്കൊരു തീർച്ച വരുത്തിയതായിട്ടേ സുജനങ്ങൾ പരിഗണിക്കയുള്ളു. അതിനാൽ മഹാജ്ഞാനിയായിരുന്ന നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ആചാര്യസ്ഥാനത്തിന് ഏതുകൊണ്ടും അർഹൻ പരമഭട്ടാര ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾതന്നെയാണ് എന്നു തീരുമാനിക്കാം. അദ്ദേഹത്തിനു നാരായണഗുരുവിനെ കൂടാതെ ശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ, ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികൾ, ശ്രീ ബാലസുബ്രഹ്മണ്യശിവം, ഐക്കരനാട്ടു രാമൻപിള്ള മുതലായ യോഗജ്ഞാനപാരംഗതന്മാരെ ശിഷ്യത്വേന സമ്പാദിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നതിൽനിന്നും ശ്രീ അയ്യാവിന് അതിനു കഴിവില്ലാതിരുന്നതിൽനിന്നും നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ഗുരു ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾതന്നെയാണെന്നു തീരുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ 10.09.120 ൽ തൈക്കാട്ട് അയ്യാവ് അവർകളുടെ മകനാണെന്നു പറഞ്ഞ് എസ്.ലോകനാഥപ്പണിക്കർ എന്ന ഒരാൾ ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ഗുരു തന്റെ അച്ഛനായ തൈക്കാട്ട് അയ്യാവായിരുന്നു എന്നു കാണിച്ച് ശിവഗിരി മഠാധിപതി ശ്രീ ശങ്കരാനന്ദസ്വാമികളുടെ പേർക്ക് ഒരെഴുത്തയച്ചിരുന്നതായി 'നവജീവനിലും' 'കേരളകൗമുദിയിലും' കാണുകയുണ്ടായി. അതിന് 'ഇതാണുവാസ്തവം' എന്ന തലക്കെട്ടിൽ ആയുർവ്വേദാചാര്യൻ പണ്ഡിറ്റ് സി.രാമകൃഷ്ണൻ നായർ (ചെറുവള്ളി) 'ചക്രവാളത്തിൽ' (120 കർക്കടകം 28-ാം തീയതിയിലെ 15-ാം ലക്കം) ശരിയായ ഒരു സമാധാനമെഴുതി, ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികൾ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ ശിഷ്യൻതന്നെയാണെന്ന് ആ മഹാത്മാക്കളുടെ രണ്ടുപേരുടെയും വാക്യങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചു സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ ശ്രീ ലോകനാഥപ്പണിക്കരുടെ വാക്കിനേക്കാൾ ഈ വിഷയത്തിൽ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടേയും ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടേയും അഭിപ്രായത്തിനാണ് പ്രാമാണ്യമെന്നു മി.പണിക്കർ തന്നെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഗുരുശിഷ്യബന്ധത്തെപ്പറ്റി ഗുരുവിനും

ശിഷ്യനും അറിയാവുന്നതുപോലെ മറ്റാർക്കും അറിയുവാൻ കഴിയുന്നതല്ലല്ലൊ. മി.ലോകനാഥപ്പണിക്കർ എഴുത്തിൽ കാണിച്ചിരിക്കുന്ന ഉപദേശസമ്പ്രദായംതന്നെ ഉപാസനാ മാർഗ്ഗത്തിലേക്കുള്ള താന്ത്രികമായ പ്രാരംഭച്ചടങ്ങുമാത്രമാണ്. അത് നാരായണഗുരു അയ്യാവിൽനിന്നു ഗ്രഹിച്ചുവെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ തന്നെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജ്ഞാനോപദേഷ്ടാവ് അയ്യാവാണെന്നു മി. ലോകനാഥപ്പണിക്കരുടെ എഴുത്തിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്നതല്ല. ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾക്കും ഗുരുസ്വാമികൾക്കും യോഗമാർഗ്ഗത്തെ പലപ്പോഴും അതിനുശേഷം ഉപദേശിക്കയും അഭ്യാസമാർഗ്ഗം അനുഭവത്തിൽ കാണിച്ചുകൊടുക്കുകയും പതിവുണ്ടായിരുന്നു,' എന്നു ലോനാഥപ്പണിക്കർ തന്റെ എഴുത്തിൽ പ്രത്യേകം എടുത്തുകാണിച്ചിട്ടുള്ള ഭാഗം വായിക്കുമ്പോൾ യോഗജ്ഞാനവിഷയങ്ങളിൽ അല്പമെങ്കിലും പുരോഗമിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ആളുകൾ പൊട്ടിച്ചിരിച്ചു പോകതന്നെ ചെയ്യും.

'ത്രിഭുവനസീമകടന്നുതിങ്ങിവിങ്ങും
ത്രിപുടിമുടിഞ്ഞുതെളിഞ്ഞിടുന്നദീപം
കപടയതിക്കുകരസ്ഥമാകുവീലെ-
ന്നുപനിഷദുക്തിരഹസ്യമോർത്തിടേണം.'

എന്നു പാടിയിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മവിദ്വരനായ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ 'സ്വരൂപസമാധി'യിൽ വിശ്രമസുഖം അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത് മി.പണിക്കർ കാണിച്ച അഭ്യാസമാർഗ്ഗം കൊണ്ടല്ലായിരുന്നുവെന്നും നേരേമറിച്ചു തനിക്കു തന്റെ ജ്ഞാനാചാര്യനിൽനിന്ന് സിദ്ധിച്ച അനുഭവൈകവേദ്യമായ ജ്ഞാനോപദേശം കൊണ്ടായിരുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്തേവാസികളിൽ അപൂർവ്വം ചിലർക്കെങ്കിലും അറിയുവാനിടയായിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ ശ്രീ ലോകനാഥപ്പണിക്കർ, ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളും ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളും അവർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ള ഭാഗം കണ്ടിരുന്നുവെങ്കിൽ ഈ സാഹസത്തിനു മുതിരുകയില്ലായിരുന്നുവെന്നാണ് എന്റെ വിശ്വാസം.

ഈ വിഷയത്തെപ്പറ്റി പത്രപംക്തികളിൽ വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരുന്നകാലത്ത് 99-ാമാണ്ട് മീനമാസം 13-ാം തീയതി പ്രാക്കുളത്തു ശ്രീ പരമേശ്വരൻപിള്ള അവർകളുടെ വസതിയിൽവെച്ചു പന്നിശ്ശേരി ശ്രീ നാണുപിള്ള അവർകളും നാരായണഗുരുസ്വാമികളുമായി ഒരു സംഭാഷണം നടന്നു. [9]അന്നു ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ ശരീരാസ്വാസ്ഥ്യം മൂലം അവിടെ വിശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികൾ, ശ്രീ കരുവാ കൃഷ്ണനാശാൻ, കൊറ്റനാട്ടു

ശ്രീ നാരായണപിള്ള, പ്രാക്കുളം ശ്രീ പരമേശ്വരൻ പിള്ള മുതലായ മറ്റുപല മാന്യന്മാരും അപ്പോൾ അവിടെയുണ്ടായിരുന്നു.

സംഭാഷണം

ശ്രീ പന്നിശ്ശേരി:- അവിടത്തെ ഗുരുവിഷയത്തിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസം പുറപ്പെട്ടുകാണുന്നു. ഗുരു ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികളല്ലെ?

ശ്രീനാരായണഗുരു:- അതെ. അതിന് അഭിപ്രായവ്യത്യാസമെന്താണ്?

പന്നിശ്ശേരി:- കുമാരനാശാനും മറ്റും തയ്ക്കാട്ടയ്യാവെന്നെഴുതിക്കണ്ടു.

നാരായണഗുരു:- ആ അഭിപ്രായം അവർക്കല്ലേ? അതു സാരമില്ല.

പന്നിശ്ശേരി:- അവിടുത്തേയും ശ്രീ സ്വാമിതിരുവടികളേയും ആദ്യം കൂട്ടി മുട്ടിച്ചേർത്തതു ചെമ്പഴന്തി നാരായണപിള്ളയല്ലേ?

നാ: ഗുരു:- ഇതാരു പറഞ്ഞു?

പ:- സ്വാമിതിരുവടികൾതന്നെ പറഞ്ഞു.

നാ: ഗുരു:- ഓ! ഇതൊക്കെയിപ്പോൾ ഓർക്കുന്നോ? വലിയ മേധാബല മുള്ള ആളല്ലേ? അത്രയും ബുദ്ധിയും ഓർമ്മയും ആർക്കുമില്ല.

പ:- ശിശുനാമഗുരോരാജ്ഞാം........

ഭാവയേ ഭാവനാകാരം - എന്നു തുടങ്ങുന്ന ശ്രീ ചട്ടമ്പി സ്വാമികളെപ്പറ്റിയുള്ള രണ്ടു ശ്ലോകങ്ങൾ അവിടുന്നെഴുതിയ തല്ലെ?

നാ: ഗുരു:- അതെ.

പ:- ഒരു ക്ഷേത്രത്തിന്റെ നടയിൽ വെച്ചാണ് ആദ്യം തമ്മിൽ കണ്ട തെന്നു കേട്ടു. ആ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ പേരെന്താണോ?

നാ:ഗുരു:- അണിയൂർ ക്ഷേത്രമെന്നാണ്.

പ:- യോഗം ഉപദേശിച്ചതും അഭ്യസിപ്പിച്ചതും നെയ്യാറ്റുങ്കരെ ഒരു പോറ്റി യുടെ ഗൃഹത്തിൽവെച്ചല്ലെ?

നാ:ഗുരു:- അതെ.

പ:- ഖേചരിസിദ്ധിവരെ യോഗം ചെയ്തിട്ടുണ്ടല്ലോ?

നാ:ഗുരു: ഓ! കുറെ കഫം പോരും. കുറെയൊക്കെ സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പ:- മോക്ഷത്തിനതു നേരേ സഹായിക്കുമോ?

നാ:ഗുരു- നമുക്കങ്ങനെ പക്ഷമില്ല. അതും പരമ്പരയാകാരണമായിരി ക്കാം. മോക്ഷം തത്ത്വവിചാരംകൊണ്ടേ സാധിക്കൂ. പ്രപഞ്ച ത്തിനു സത്തയുണ്ടെന്നുള്ള വിചാരമാണ് സാധാരണയായിരി ക്കുന്നത്. അതാണു ബന്ധം. വിചാരംകൊണ്ടു കണ്ണാടിയിലെ ദീപംപോലെ ഇതിനു സത്തയില്ലെന്നും കേവലബോധത്തിനേ സത്തയുള്ളൂ എന്നും കാണാറാകും. അപ്പോൾ എല്ലാം പ്രാതി

ഭാസികം എന്നുവരും. ആ ബോധം ഉറയ്ക്കുമ്പോൾ ഇപ്പോഴത്തെ ജീവബോധം മാറും. പിന്നെ ബന്ധമില്ല. മുക്തിയായി.

ഈ സംഭാഷണവും മേല്പറഞ്ഞ വാസ്തവത്തെ തെളിയിക്കുന്നതാണല്ലോ?

ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ മദ്ധ്യത്തിലും ശിഷ്യപ്രധാനികളായ ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികളും ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസ സ്വാമികളും ഇരുഭാഗങ്ങളിലുമായി ഇരുന്നു ഒരു ഫോട്ടോയെടുത്തതും ഈ സംഭാഷണദിവസമായിരുന്നു. അതിനെപ്പറ്റി,

'നേരേ നടുക്കു ഗുരുപാദരിടംവലംതൻ-
പേരാർന്ന ശിഷ്യരിതുമട്ടിലിരുന്നു നന്നായ്
തോരാതെ ബാഷ്പനിരയോടു നമുക്കു കണ്ടി-
ങ്ങാരാൻ നമിപ്പതിനുടൻ പടമൊന്നെടുത്തു.'

എന്നു ശ്രീ ഭട്ടാരശതകത്തിൽ ഒരു പദ്യവും കാണുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ സമാധികാലത്തോടടുത്ത് നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ അവിടുത്തെ അടുക്കൽവന്ന് വേണ്ട ഉപചാരങ്ങൾ ചെയ്തതും അദ്ദേഹത്തെ ശിവഗിരിയിലേക്കു കൊണ്ടുപോകാൻ ശ്രമിച്ചതും അക്കാലങ്ങളിലെ വർത്തമാനപ്പത്രങ്ങളിൽ നിന്നുപോലും അറിയാവുന്നതായിരുന്നു.

ശ്രീചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ സമാധി സംബന്ധിച്ച് നാരായണഗുരുസ്വാമികൾ രണ്ടു ശ്ലോകം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അതിനെപ്പറ്റി ശ്രീ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ ശിഷ്യൻ സ്വാമി സുഗുണാനന്ദഗിരി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു.

'ഞാൻ നാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ സന്നിധിയിലിരിക്കുമ്പോഴാണ് ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ ചരമശ്ലോകം നാരായണഗുരുസ്വാമി എനിക്കു പറഞ്ഞുതന്ന് എന്നെക്കൊണ്ടെഴുതിച്ചത്. ആ ചരമപദ്യം വായിച്ചാൽ കുഞ്ഞൻപിള്ളച്ചട്ടമ്പിയിൽ നാരായണഗുരുസ്വാമിക്കുണ്ടായിരുന്ന ബഹുമാനാതിരേകം നല്ലതുപോലെ അറിയാം.' അതിതാണ്:

'സർവ്വജ്ഞ ഋഷിരുൽക്രാന്തസ്സദ്ഗുരുശ്ശുകവർത്മനാ
ആഭാതി പരമവ്യോമ്നി പരിപൂർണ്ണകലാനിധിഃ
ലീലയാ കാലമധികം നീത്വാന്തേ സ മഹാപ്രഭുഃ
നിസ്സ്വംവപുഃ സമുത്സൃജ്യ സ്വംബ്രഹ്മവപുരാസ്ഥിതഃ.'[10]

ഈ രണ്ടു ശ്ലോകങ്ങളിൽനിന്നും തന്റെ ഗുരുനാഥനായ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളിൽ സർവ്വജ്ഞത്വവും ഋഷിത്വവും മഹാപ്രഭുത്വവും

പരിപൂർണ്ണകലാനിധിത്വവും കാണാൻ കഴിഞ്ഞ നാരായണഗുരുസ്വാമികൾക്ക്, ശുകവർത്മാവിൽക്കൂടെ (ശുകബ്രഹ്മർഷി മുക്തിപ്രാപിച്ച സദ്യോമുക്തിദ്വാരാ) ഉയർന്നു പരമവ്യോമത്തിൽ അവിടുന്ന് ആഭാനം ചെയ്യുന്നതും കാണാൻ കഴിഞ്ഞു.

കഷ്ടം! ഇത്രയൊക്കെയായിട്ടും മഹാത്മാവായ ശ്രീനാരായണ ഗുരുസ്വാമികളുടെ 'ഗുരുത്വത്തെ' ചോദ്യം ചെയ്യാൻ ചിലർ സന്നദ്ധരാകുന്നത് ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ 'ലഘുത്വ'ത്തെ സ്ഥാപിക്കാനാണോ എന്നു സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

പക്ഷേ ആ മഹാത്മാക്കൾക്കു രണ്ടുപേർക്കും ഉഭയഥാ 'ഗുരുത്വ'മുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് അവരുടെ മാർഗ്ഗത്തെ പിൻതുടരാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ആർക്കും കാണാവുന്നതാണ്. ആ നിലയ്ക്ക് അന്യന്മാരുടെ അദ്ധ്യാസം ഒരു വിധത്തിലും അധിഷ്ഠാനത്തെ സ്പർശിക്കുന്നതല്ലല്ലോ, എന്നു സമാധാനിക്കാം.

ഈ ഗുരുശിഷ്യബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രസ്താവന അല്പം ദീർഘിച്ചുപോയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചു വളരെ നാളായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വാദപ്രതിവാദങ്ങൾക്ക് ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികളുടെ ഒരു എളിയ പ്രശിഷ്യനെന്ന നിലയിൽ ഒരു സമാധാനം പറയേണ്ട കടമ എനിക്കുള്ളതുകൊണ്ട് ഇത്രയും എഴുതിപ്പോയതാണ്.

ശ്രീ നീലകണ്ഠ തീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ

സ്വാമിതിരുവടികളുടെ മറ്റു രണ്ടു സന്ന്യാസിശിഷ്യന്മാർ ബ്രഹ്മശ്രീമാന്മാരായ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികളും തീർത്ഥപാദ പരമഹംസസ്വാമികളുമാണെന്നുള്ളതിൽ ആർക്കും പക്ഷാന്തരമില്ലല്ലോ?

ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികളുടെ ആദ്ധ്യാത്മികസമ്പ്രദായത്തെ ഗ്രന്ഥരൂപേണ പ്രചരിപ്പിക്കാനാണ് ശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ ശ്രമിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പാണ്ഡിത്യത്തെപ്പറ്റി ഇൻഡ്യയിൽ മാത്രമല്ല ജർമ്മനി, അമേരിക്ക, ഇംഗ്ലണ്ട് മുതലായ പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ പോലുമുള്ള പണ്ഡിതന്മാർ പ്രശംസിച്ചിട്ടുള്ള കഥകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവചരിത്രം വായിച്ചാലറിയാവുന്നതാണ്. അവിടുന്ന് അനേകഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിരചിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടവ 'അദ്വൈതപാരിജാതം' മുതലായ പത്തൊൻപതു സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങളും 'ആചാരപദ്ധതി, ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷാപദ്യം' മുതലായ എട്ടു മലയാളഗ്ര

ന്ഥങ്ങളുമാകുന്നു. യോഗവേദാന്താദിവിഷയങ്ങളെ അധികരിച്ച് ഇത്രയും ഗ്രന്ഥം രചിച്ചിട്ടുള്ള മഹാന്മാർ കേരളത്തിൽ അധികംപേരില്ല. ഹനുമാന് ശ്രീരാമചന്ദ്രനോടെന്നപോലെയായിരുന്നു ഇദ്ദേഹത്തിനു തന്റെ ഗുരുനാഥനോടുള്ള ഭക്തി. ഇദ്ദേഹം തന്റെ ശിഷ്യപ്രധാനനായ 'കവിദീപ'നെക്കൊണ്ടു ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ജീവചരിത്രം ലളിതകോമളമായ സംസ്കൃതപദ്യങ്ങളിൽ, നിബന്ധിപ്പിച്ചു നാനാസ്ഥലങ്ങളിലുമുള്ള പ്രധാന സംസ്കൃതവിദ്വാന്മാർക്കെല്ലാം അയച്ചുകൊടുത്തു. അതിൽനിന്ന്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗുരുഭക്തിപാരവശ്യം വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. അവിടുന്നു രചിച്ചിട്ടുള്ള യോഗരഹസ്യകൗമുദി എന്ന ഗ്രന്ഥരത്നം ഗുരുനാഥനിൽനിന്നും തനിക്കു സിദ്ധിച്ച അഗസ്ത്യസമ്പ്രദായപ്രകാരമുള്ള യോഗമാർഗ്ഗങ്ങളേയും അദ്വൈതപാരിജാതം, ജ്ഞാനമാർഗ്ഗങ്ങളേയും വെളിപ്പെടുത്തുന്നവയാണെന്നുള്ള പരമാർത്ഥം പ്രത്യേകം സ്മരണീയമാണ്. യോഗവേദാന്തമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ അദ്ദേഹത്തിനു മഹാന്മാരായ അനേക ശിഷ്യപ്രധാനികൾ കേരളത്തിനു വെളിയിൽപ്പോലുമുണ്ട്.

ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികൾ

ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ സന്ന്യാസശിഷ്യന്മാരിൽ തൃതീയൻ, ശ്രീ തീർത്ഥപാദസ്വാമിതിരുവടികളാണ്. ബാല്യത്തിലെതന്നെ, ശ്രീ പരമഭട്ടാരസ്വാമികളുടെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിച്ചു ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായിത്തീർന്ന ഇദ്ദേഹം തന്റെ ഗുരുനാഥന്റെ യോഗജ്ഞാനസമ്പ്രദായങ്ങളെ, സന്ന്യാസാശ്രമങ്ങളിൽകൂടെ പ്രചരിപ്പിക്കുവാനും വേദാന്തപ്രഭാഷണങ്ങൾ ചെയ്ത് ഹിന്ദുസമുദായത്തെ പ്രബുദ്ധമാക്കി തീർക്കുവാനും ആണ് ശ്രമിച്ചത്. അവിടുന്നു ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ ഷഷ്ഠിപൂർത്തിസ്മാരകമായി 1089 ചിങ്ങം 8-ാം തീയതി, തിരുവല്ലാ താലൂക്കിൽ എഴുമറ്റൂർ എന്ന ദേശത്ത് 'വിദ്യാധിരാജതീർത്ഥപാദപരമഭട്ടാരാശ്രമം' എന്ന പേരിൽ ഒരു സന്ന്യാസാശ്രമം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ പുണ്യാശ്രമത്തിൽ പരമഗുരുപാദരും, ബ്രഹ്മശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ മുതലായ ശിഷ്യന്മാരും കുറച്ചുനാൾ വിശ്രമിച്ചിരുന്നു. ആ ആശ്രമത്തിൽ സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ള 'തീർത്ഥപാദസമ്പ്രദായം' എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഗുരുകുലത്തിലെ ആദ്യത്തെ കുലപതി ബ്രഹ്മശ്രീ വിദ്യാധിരാജതീർത്ഥപാദപരമഭട്ടാരസ്വാമിപാദങ്ങളും ആശ്രമാദ്ധ്യക്ഷൻ ശ്രീനീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികളും ആയിരുന്നു. ആ ഗുരുകുലം സ്ഥാപിക്കുവാൻ സകലശ്രമങ്ങളും ചെയ്തത് ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികൾ ആയിരുന്നു എന്നത് പ്രത്യേകം പ്രസ്താവ്യമാണ്.

കൂടാതെ വാഴൂർ തീർത്ഥപാദാശ്രമം മുതലായ സ്ഥാപനങ്ങളും അവിടുന്നുതന്നെ സ്ഥാപിച്ചതാണ്. താൻ സ്ഥാപിച്ച ആശ്രമങ്ങൾ എല്ലാം തന്റെ സന്ന്യാസശിഷ്യപരമ്പരയുടെ അധികാരാവകാശങ്ങളിൽ ഇരിക്കത്തക്കവിധം വേണ്ട വ്യവസ്ഥകൾ അവിടുന്നു ചെയ്തതനുസരിച്ച് ഇന്നും നടന്നുപോരുന്നു.

നാനാശാസ്ത്രങ്ങളിലും അനിതരസാധാരണമായ വൈദുഷ്യം സമ്പാദിച്ചിരുന്ന ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികളെപ്പറ്റി കേൾക്കാത്തവർ കേരളക്കരയിൽ അധികം ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. നായർ സമുദായോൽക്കർഷത്തിനുവേണ്ടി ഒരു വ്യാഴവട്ടക്കാലം പ്രസംഗാദികൾ ചെയ്തും സമുദായസംഘടനയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ചും അവിടുന്നു കേരളം ഒട്ടുക്കു സഞ്ചരിച്ചിരുന്നു. അവിടത്തേയ്ക്കു സന്ന്യാസികളായും ഗൃഹസ്ഥന്മാരായും അനവധി ശിഷ്യന്മാരുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇന്നു തീർത്ഥപാദപരമ്പരയിൽ കാണുന്ന സന്യാസികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും അവിടത്തെ ശിഷ്യന്മാരാണ്. തിരുവനന്തപുരം ഹിന്ദുമഹിളാമന്ദിരത്തിന്റെ ജനയിത്രിയായ അദ്ധ്യാത്മഭാരതി ശ്രീ. കെ. ചിന്നമ്മ അവർകൾ അവിടത്തെ സന്ദേശവാഹികയായ ഒരു പ്രധാന ശിഷ്യയായിരുന്നു. മഹിളാമന്ദിര സ്ഥാപനംതന്നെ ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസ സ്വാമികളുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ഒന്നാണെന്ന് ശ്രീമതി ചിന്നമ്മ അവർകൾ തന്നെ പലപ്പോഴും പറയുകയും രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ ഈ മൂന്നു സന്ന്യാസിശിഷ്യന്മാരുടേയും ലോകാനുഗ്രഹപരങ്ങളായ പ്രവൃത്തികൾക്കു താങ്ങും തണലുമായി നിന്നിട്ടുള്ളത് ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികൾ തന്നെയാണ്.

കേരളീയരുടെ പരമാരാദ്ധ്യൻ

ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമി തിരുവടികൾ ഏതെങ്കിലും ഒരു സമുദായത്തിന്റെ നേതൃത്വം വഹിക്കുകയോ വലിയ ജനക്കൂട്ടത്തിൽ പ്രസംഗിക്കുകയോ ചെയ്തിരുന്നില്ലെങ്കിലും അവിടത്തെ ദിവ്യസന്ദേശങ്ങൾ മുകളിൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട പ്രകാരം നേരിട്ടും ശിഷ്യന്മാരിൽകൂടിയും കേരളത്തിന് ഒരു നവീനസംസ്കാരത്തെ ഉളവാക്കി: സർവ്വസമുദായങ്ങളിലും അവിടുത്തേയ്ക്കു ശിഷ്യന്മാരുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും പ്രധാനികൾ നായർവർഗ്ഗത്തിലും ഈഴവവർഗ്ഗത്തിലുമുള്ളവരായിരുന്നു. പണ്ഡിതവരേണ്യന്മാരായിരുന്ന ശ്രീമാന്മാർ നന്ത്യാർവീട്ടിൽ പരമേശ്വരൻപിള്ള, പന്നിശ്ശേരി നാണുപിള്ള ചക്കരക്കടവിൽ അച്യുതൻവൈദ്യൻ മുതലായവരുടെ പേരുകൾ പ്രസ്താവയോഗ്യങ്ങളാകുന്നു. കേരളത്തിന്റെ

ഏതൊരു മൂലയിൽ ചെന്നാലും അവിടുത്തെ അപദാനങ്ങൾ അറിയാത്തവരെ കാണുകയില്ല. കൊട്ടാരത്തിലും കുടിലിലും ഒരുപോലെ കഴിച്ചുകൂട്ടിയിരുന്ന അവിടുന്ന് വെറും സാധാരണക്കാരനായിട്ടാണ് വർത്തിച്ചിരുന്നത്. അതോർക്കുമ്പോൾ,

> 'അവിദ്വദനുസാരേണ വൃത്തിർബുദ്ധസ്യ യുജ്യതേ
> സ്തനന്ധയാനുസാരേണ വർത്തതേ തൽപിതാ യഥാ.'

എന്ന ബ്രഹ്മനിഷ്ഠന്റെ സ്വഭാവം, ആ ദിവ്യാത്മാവിൽ എത്രമാത്രം രൂഢമൂലമായിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ വിഷമമില്ല. കേരളത്തിൽ അവിടുത്തെ ശിഷ്യപരമ്പരയിൽ മാത്രമേ യോഗവേദാന്തവിദ്യാസമ്പന്നകളായ തപസ്വിനികളെ കാണാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. തീർത്ഥപാദപരമ്പരയിൽ ഇന്ന് എല്ലാംകൊണ്ടും പൂജ്യസ്ഥാനത്തു വർത്തിക്കുന്ന ബ്രഹ്മശ്രീ ആത്മയോഗിനി അമ്മാളുടേയും തിരുവനന്തപുരം പേരൂർക്കട സുവർണ്ണപുഷ്കരണീതടം ശ്രീമതി ചെല്ലമ്മ അവർകളുടെയും പേരുകൾ മേല്പറഞ്ഞതിനു ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

തിരുവിതാംകൂർ രാജ്യത്തിന്റെ സർവ്വതോമുഖമായ പുരോഗതിക്കുവേണ്ട പ്രചോദനം നല്കിക്കൊണ്ടു വനിതാലോകത്തിന് അഭിമാനസ്തംഭമായി പരിലസിക്കുന്ന ശ്രീ സേതുപാർവ്വതീഭായി അമ്മമഹാറാണി തിരുമനസ്സുകൊണ്ടുതന്നെ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെ വരുത്തി മതവിഷയകമായ ജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ചിട്ടുള്ളതായി കേൾവിയുണ്ട്. 1100 കന്നിമാസത്തിലെ സദ്ഗുരുമാസിക 4-ാം പുസ്തകം 6-ാം ലക്കത്തിൽ അതിനെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ കാണുന്നു. 'സ്വാമികൾ തിരുവനന്തപുരത്തുള്ളപ്പോൾ ഇളയറാണി തിരുമനസ്സുകൊണ്ട് കൂടെക്കൂടെ ആളയച്ചുകൊണ്ടുപോയി മതസംബന്ധമായും മറ്റുമുള്ള ഉപദേശങ്ങൾ കേട്ട് അനുഗ്രഹം വാങ്ങുക സാധാരണമായിരുന്നു.'

ഇതുകൊണ്ടെല്ലാം തെളിയുന്നത്, സകലകലാവല്ലഭനായഅവിടുത്തെ എല്ലാവരും ഒരുപോലെ ബഹുമാനിച്ചിരുന്നു എന്നാണ്. ഏതു മതാവലംബികൾ സ്വാമിതിരുവടികളെ സമീപിച്ചാലും അവർക്കു അവരുടെ മതത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുവാൻ അവിടുത്തേയ്ക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഏതു ദുർഗ്രഹവിഷയങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾക്കും സമാധാനം പറവാൻ സ്വാമിതിരുവടികൾക്ക് യാതൊരു വിഷമവുമില്ലായിരുന്നു എന്ന് രാജശ്രീ പന്നിശ്ശേരി നാണുപിള്ള അവർകൾ പലപ്പോഴും പറഞ്ഞുകേട്ടിട്ടുണ്ട്.

വേദാന്തികളെ തോല്പിച്ച് വിശിഷ്ടാദ്വൈതം സ്ഥാപിക്കാൻ ഇൻഡ്യ ഒട്ടുക്കു സഞ്ചരിച്ച് പ്രസംഗങ്ങളും വാദങ്ങളും നടത്തിയിരുന്ന

സർവ്വശാസ്ത്രപാരംഗതനും ‘പ്രതിവാദിഭയങ്കര’നെന്ന അന്വർത്ഥനാമാവുമായ ഒരു ആചാര്യനെ ഇരിങ്ങാലക്കുടവച്ച് 93-ാംമാണ്ട് നിഷ്പ്രയാസം തോല്പിച്ച്, ശ്രീശങ്കരഭഗവൽപാദരുടെ ജന്മഭൂമിയുടെ അഭിമാനം സംരക്ഷിച്ച ഒരു മഹാനായിരുന്നല്ലോ ‘അദ്വൈതവിദ്യാപണ’ബിരുദാങ്കിതനായ ശ്രീ പന്നിശ്ശേരി നാണുപിള്ള അവർകൾ. അദ്ദേഹം ഒരിക്കൽ എന്നോടു പറഞ്ഞതിങ്ങനെയാണ്: ‘മഹാബുദ്ധിമാന്മാരായ പണ്ഡിതകേസരികൾപോലും ദുർഗ്രഹമെന്നു വച്ചിരിക്കുന്ന “ഖണ്ഡനഖണ്ഡഖാദ്യം” മുതലായ പ്രൗഢഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ അപ്രതിഷേദ്ധ്യമായ യുക്തിവിലാസങ്ങളെ ചർച്ച ചെയ്യുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ അവയിലെ ചില യുക്തിഭംഗങ്ങൾ ആർക്കും സുഗ്രഹമായവിധം അവിടുന്ന് എനിക്കു പലപ്പോഴും കാണിച്ചുതന്നിട്ടുണ്ട്. പാശ്ചാത്യതത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ചില ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങൾകൊണ്ടെങ്കിലും അവിടുത്തോട് ‘അരക്കൈനോക്കി’ക്കളയാമെന്നു വിചാരിച്ച് അപൂർവ്വം ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഞാൻ അടുത്തപ്പോഴാണ് എന്റെ മൗഢ്യത്തെപ്പറ്റി എനിക്കു ബോധം വന്നത്. അവിടുത്തേപ്പോലെ സർവ്വജ്ഞനായ ഒരു മഹാത്മാവുണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്നുപോലും ഞാൻ പലപ്പോഴും സംശയിക്കാറുണ്ട്. ഇത്രയും പറഞ്ഞിട്ടു സ്വാമിതിരുവടികളുടെ ബുദ്ധിവൈഭവത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരുദാഹരണം പറഞ്ഞതിവിടെ സംഗ്രഹിക്കാം.

“Infinite (പൂർണ്ണതയി)ൽ നിന്ന് Finite (അപൂർണ്ണത) എങ്ങനെയുണ്ടായി എന്ന ചോദ്യത്തിനു ശരിയായ ഉത്തരമില്ലെന്നു ശ്രീ വിവേകാനന്ദസ്വാമികൾ പറഞ്ഞു കാണുന്നു. ആ വിഷയത്തെപ്പറ്റി അവിടുത്തേയ്ക്കുള്ള അഭിപ്രായം എന്താണ്? എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശ്രീ പന്നിശ്ശേരി നാണുപിള്ള അവർകളുടെ ചോദ്യത്തിന് പരമഗുരുപാദർ നല്കിയ മറുപടി - ‘ഈ ചോദ്യത്തിൽ Finite ഉണ്ടായി എന്നു സമ്മതിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ? അതിനാരോടും തെളിവാവശ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ‘എങ്ങനെ’ എന്നുള്ളതിലെ അന്വേഷണമുള്ളു. ഉണ്ടായ സ്ഥിതിക്കു എങ്ങനെയും ഉണ്ടാകാം, പക്ഷേ ഉണ്ടായോ എന്നാണന്വേഷിക്കേണ്ടത്.”

ഇത് ആ മഹാത്മാവിന്റെ മഹാമനീഷിത്വത്തിനു തെളിവാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ പരിപൂർണ്ണവസ്തു ബ്രഹ്മമൊന്നുമാത്രമേയുള്ളൂ. അപൂർണ്ണങ്ങളാണെന്നു തോന്നുന്നവ അതിൽ കല്പിതങ്ങളാണ്. കല്പിതവസ്തുബോധമുള്ളപ്പോൾ തദധിഷ്ഠാനബോധമില്ല. അധിഷ്ഠാനബോധമുള്ളപ്പോൾ കല്പിതവസ്തുബോധവുമില്ല. അവ രണ്ടും ശാസ്ത്രദൃഷ്ടിയിൽ വിഭിന്നാധികരണങ്ങളാണ്. ആ നിലയിൽ പൂർണ്ണമായ ഒന്നിനെ സമ്മതിക്കുമ്പോൾ അപൂർണ്ണത എങ്ങനെ ഉണ്ടായി

എന്നുള്ള ചോദ്യത്തിനേ അവസരമില്ല. അതിനാലാണ് "അപൂർണ്ണത ഉണ്ടായോ? എന്നാണന്വേഷിക്കേണ്ടതെന്ന് അവിടുന്നു പറഞ്ഞത്.

"ഒരു ചോദ്യവും ശരിയല്ല. ശരിയാവുകയുമില്ല. അങ്ങനെയിരിക്കെ അബദ്ധമായ ചോദ്യത്തിന്റെ ഉത്തരവും അബദ്ധമായേ ഇരിക്കൂ" എന്ന വിടുന്നു പറയാറുണ്ടായിരുന്നു. അവിടുത്തെ സമീപിക്കുന്ന ജിജ്ഞാസുക്കളുടെ ചോദ്യങ്ങളെ നല്ലതുപോലെ വിമർശിച്ച് ചോദ്യമേ അബദ്ധമാണെന്നവർക്കു ബോദ്ധ്യം വരത്തക്കവിധത്തിൽ വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുന്നതോടെ ആ വിഷയത്തിലുള്ള സകല സംശയവും ആ ജിജ്ഞാസുകൾക്കു തീരുകയായിരുന്നു പതിവ്. തന്നിമിത്തം അവിടത്തെ ശിഷ്യന്മാർക്ക് ഏതു ശാസ്ത്രവാദങ്ങളിലും നിർഭയം വിഹരിക്കുവാൻ കഴിയുമായിരുന്നു. സാധാരണവേദാന്തികൾ "ശ്ലോകത്തിൽകഴിക്കാ"നാണ് ഒരുങ്ങുക. അവിടുത്തെ കളരിയിൽ പരിശീലിച്ചവർക്ക് ആദ്യവസാനം ഏതു ഭാഗവും അഭിനയിക്കാൻ തന്നെ കഴിയുമായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ, ശ്രീ വിവേകാനന്ദസ്വാമികൾ പറഞ്ഞതുപോലെ ഒരു "അത്ഭുതമനുഷ്യൻ" (I met a remarkable man എന്നാണു ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെ കണ്ടശേഷം ശ്രീ വിവേകാനന്ദസ്വാമികൾ പറഞ്ഞത്) ആയി ലോകാനുഗ്രഹാർത്ഥം എഴുപതുവർഷത്തോളം 'ലീലയാ കാലം' നയിച്ച ശ്രീ പരമഭട്ടാരഗുരുദേവൻ സുജനാവതംസമായ രാജശ്രീ കുമ്പളത്തു ശങ്കുപ്പിള്ള അവർകളുടെ അതിഥിയായി പന്മന സി.പി.പി. സ്മാരക വായനശാലയിൽ വിശ്രമിച്ചുവരവെ 99-ാമാണ്ട് മേടമാസം 23-ാം ന് പകൽ മൂന്നു മണി സമയത്ത് വിദേഹമുക്തനായി.

ആശ്രമങ്ങൾ

കീർത്തിയെ തൃണവൽഗണിച്ചിരുന്ന സാക്ഷാൽ യതീശ്വരനായ അവിടുത്തെസ്മരണയെ നിലനിറുത്താൻ ഒരു സമുദായക്കാരും സംഘടിതമായി യാതൊന്നും പ്രവർത്തിച്ചിട്ടില്ല. എന്നാൽ അവിടുത്തെ അനുഗ്രഹപാത്രവും ലോകക്ഷേമൈകനിരതനുമായ ശ്രീമാൻ കുമ്പളത്തു ശങ്കുപ്പിള്ള അവർകളുടെ പരിശ്രമഫലമായി അവിടുത്തെ സമാധിസ്ഥലത്തു 'ബാലഭട്ടാരകേശ്വരം' എന്ന ഒരു പുണ്യക്ഷേത്രം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൂടാതെ അവിടെ നടത്തിവരുന്ന വിദ്യാലയാദികളും അവിടുത്തെ സ്മാരകങ്ങളാണ്. ശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമിതിരുവടികളാൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള വാഴൂർ തീർത്ഥപാദാശ്രമവും എഴുമറ്റൂർ പരമഭട്ടാരാശ്രമവും, അവിടുത്തെ പരമ്പരയെ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്ന പുണ്യാശ്രമങ്ങളാണ്. അതുപോലെതന്നെ സമ്പത്ശ്രീമാനും പരമഭക്തനുമാ

യിരുന്ന താഴത്തോട്ടത്തു ശ്രീമാൻ വേലുപ്പിള്ളയവർകൾ തന്റെ ഗുരുനാഥനായ ശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികളുടെ സമാധിസ്ഥലത്ത് (കരുനാഗപ്പള്ളിയിൽ) സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ള ക്ഷേത്രവും തത്സംബന്ധമായി നടത്തിവരുന്ന സംസ്കൃത സ്കൂൾ മുതലായ ധർമ്മസ്ഥാപനങ്ങളും ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ആദർശങ്ങളെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോരുന്നവയാകുന്നു.

ഗ്രന്ഥരചന

ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ജീവിതത്തിലെ ഓരോ നിമിഷവും ലോകർക്ക് ഉപകാരപ്രദമായ വിധത്തിലാണ് അവിടുന്നു നയിച്ചിട്ടുള്ളത്. അനേകവിശിഷ്ടഗ്രന്ഥങ്ങൾ അവിടുന്നു രചിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു മുമ്പുതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ? പക്ഷേ ഉപഭോക്താക്കളുടെ ഭാഗ്യവിപര്യയം കൊണ്ട് അവയിൽ ഭൂരിഭാഗവും ഇന്നും അപ്രകാശിതങ്ങളായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. അവിടുത്തെ ഗ്രന്ഥരചനയെപ്പറ്റിയും മറ്റും 1096-ാമാണ്ടു 'വേദാധികാരനിരൂപണ'ത്തിന്റെ ഭൂമികയിൽ ശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമികൾ എഴുതിയിട്ടുള്ളതിങ്ങനെയാണ്. "അവിടുത്തെ പരിചയം എനിക്കു സിദ്ധിച്ചതായ കാലം മുതൽ ഈ മുപ്പത്തിനാലു സംവത്സരത്തിനിടയിൽ ഞാൻ തൃപ്പാദം ദർശിക്കുമ്പോഴൊക്കെ അവിടുന്ന് ഏതാദൃശമഹാനിബന്ധരചനയിൽ സമയം വ്യയം ചെയ്തിരുന്നതായി കണ്ടിരുന്നു. ഇങ്ങിനെയുള്ള ഗ്രന്ഥരചനകളുടെ പ്രസിദ്ധീകരണം ദ്രവ്യാപേക്ഷവും തദ്വാരാ, അന്യാപേക്ഷവും ആകയാലായിരിക്കാം രചനയിലെന്നപോലെ പ്രകടീകരണത്തിൽ അവിടുത്തേയ്ക്കു നിർബ്ബന്ധമില്ലാത്തത്. ബ്രഹ്മവിദ്വരീയാനായ അവിടുത്തേയ്ക്ക് ഈ കാര്യത്തിൽ വന്ന 'ഉദാസീനവദാസീനത്വം' എങ്ങനെ നോക്കിയാലും സമാധാനമുള്ളതാണ്. പെൻസിൽ കോപ്പിയായി എഴുതി സംഗ്രഹിച്ചിരുന്ന അവിടുത്തെ കൃതിതല്ലജങ്ങളിൽ മിക്കതും ഈ ദീർഘകാലങ്ങൾക്കിടയിൽ തേഞ്ഞുമാഞ്ഞുപോയിട്ടും അവലോകനോൽസുകരുടെ കൈവശം പെട്ടിട്ടും നഷ്ടമായിത്തീർന്നത് ജനതയുടെ ഭാഗ്യവിപര്യയം തന്നെയാണ്."

അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി

മേൽപറഞ്ഞ വിധത്തിൽ അവിടുന്നു രചിച്ചിട്ടുള്ള സർവ്വമതസാമരസ്യം, ജന്തൂല്പത്തി, ആദിഭാഷ, ജീവകാരുണ്യനിരൂപണം, മോക്ഷപ്രദീപഖണ്ഡനം മുതലായ അനവധി ഗ്രന്ഥരത്നങ്ങൾ തേഞ്ഞു

മാഞ്ഞു പോയിട്ടുണ്ട്. അക്കൂട്ടത്തിൽ പൊയ്പോകാൻ തുടങ്ങിയ ഒന്നാണ് ഈ അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി. ഇത് അവിടത്തെ ആശ്രിതനായ ഒരു ഭക്തന്റെ അപേക്ഷ അനുസരിച്ച് എഴുതിയതായിട്ടാണ് അറിയുന്നത്. 'അടിയന് അധികം പുസ്തകം വായിച്ചറിയുവാൻ പ്രാപ്തിയില്ല; അതിനാൽ മനസ്സിലാകത്തക്കവിധം മോക്ഷോപയോഗിയായ ഒരു പുസ്തകം എഴുതിത്തന്നനുഗ്രഹിക്കണം.' ഈ പ്രാർത്ഥനയനുസരിച്ചു പല ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നും സംഗ്രഹിച്ചെടുത്ത് 'അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി' യെന്ന പേരിൽ ആ ഭക്തന് എഴുതിക്കൊടുത്ത നോട്ടുകളുടെ സമാഹാരമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം. അനേകമാളുകൾ പല പ്രാവശ്യം പകർത്തി അനവധി പാഠഭേദങ്ങളും വൈകല്യങ്ങളും നേരിട്ട കടലാസുതുണ്ടുകളാണ് എനിക്ക് പരിശോധിക്കേണ്ടിവന്നത്. അതിനാൽ ഇതിന്റെ പരിശോധനവേളയിൽ ആശയഭേദം വരാതെ ഭാഷാപരമായ ചില സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ ചില ഭാഗത്ത് ചെലുത്തേണ്ടിവന്നിട്ടുമുണ്ട്. തന്നിമിത്തം ഈ പുസ്തകത്തിൽ വല്ല സ്ഖാലിത്യങ്ങളും സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അതിനുള്ള ഉത്തരവാദി ഞാൻ മാത്രമാണ്. മഹാജനങ്ങൾ ആ വക സ്ഖാലിത്യങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുതന്നാൽ അടുത്ത പതിപ്പിൽ അതു പരിഹരിക്കാമെന്നു പ്രത്യേകം അറിയിച്ചു കൊള്ളുന്നു.

ഈ അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതിയിൽ അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങൾ, തത്വമസി, ചതുർവ്വേദമഹാവാക്യങ്ങൾ, ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങൾ ഇങ്ങനെ നാലു പ്രകരണങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഇവയിൽ അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങൾ വേദാന്തശാസ്ത്രമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തിലയങ്ങളെ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്.

ജഗത്കാരണവിചാരം

ഈ പ്രപഞ്ചം എവിടെനിന്നുണ്ടായി, എവിടെ നിലകൊള്ളുന്നു, എവിടേയ്ക്കു പോകുന്നു എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചിന്തകൾ മനുഷ്യഹൃദയത്തെ അലട്ടിത്തുടങ്ങിയിട്ടു വർഷസഹസ്രങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഇയം വിസൃഷ്ടിർയ്യത ആബഭൂവ
യദി വാ ദധേ യദി വാന
യോ അസ്യാദ്ധ്യക്ഷഃ പരമേ വ്യോമൻ
സോ അംഗ വേദ യദി വാ ന വേദ.

(ഈ സൃഷ്ടി എവിടെനിന്നുണ്ടായി? അഥവാ ഇത് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുവോ ഇല്ലയോ? എന്നുള്ളതിനെ പരമാകാശത്തിലുള്ള ജഗത്തിന്റെ

അദ്ധ്യക്ഷന് ഒരുവനു മാത്രമേ അറിയാൻ കഴിയൂ; അഥവാ അവനും അറിയുവാൻ കഴിയുകയില്ല. ആരാണു പറയുവാൻ സമർത്ഥൻ എന്നു സാരം.) എന്ന ഋഗ്വേദത്തിലെ 'നാസദീയസൂക്ത'ങ്ങളിൽത്തന്നെ ഈ ചിന്താഗതി കാണുന്നതുകൊണ്ട് അതിന്റെ പഴക്കം എത്രമാത്രമെന്നൂഹിക്കാവുന്നതാണല്ലോ. പ്രാചീനഭാരതീയരുടെ സകല ദർശനങ്ങളും ഈ ചിന്താഗതിയിൽകൂടെയാണു പുരോഗമിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'പ്രകൃതമായ അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങളെപ്പറ്റി ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനു മറ്റു ചില ദർശനങ്ങളുടെ ഗതികൂടി ഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നത് ഉപയോഗപ്രദമാകയാൽ ദിങ്മാത്രമായി അവയെപ്പറ്റി ചിന്തിച്ചിട്ടു മുന്നോട്ടു പോകാം. 'ഈ പ്രപഞ്ചം എവിടെ നിന്നും വന്നതുമല്ല എങ്ങും പോകുന്നുമില്ല. ഇതിന്റെ സ്വഭാവം ഇതൊക്കെത്തന്നെയാണ്', എന്നു സ്വഭാവവാദികളായ ചാർവ്വാകന്മാരും, 'പ്രപഞ്ചത്തിന് ഉപാദാനകാരണം പരമാണുക്കളും നിമിത്തകാരണം ഈശ്വരനുമാണെ'ന്ന് ഉല്പത്തിവാദികളായ നൈയ്യായികന്മാരും, 'പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണം ശൂന്യമാണെന്നു' ബൗദ്ധന്മാരും, 'പുരുഷസംയോഗം നിമിത്തം പ്രകൃതി പ്രപഞ്ച രൂപേണ പരിണമിക്കുകയാണെ'ന്നു പരിണാമവാദികളായ സാംഖ്യന്മാരും യോഗികളും, 'ഈശ്വരേച്ഛയാണെ'ന്നു പൗരാണികന്മാരും കർമ്മമാണെന്നു മീമാംസകന്മാരും വാദിക്കുന്നു.

അദ്ധ്യാരോപം

എന്നാൽ വേദാന്തിയാകട്ടെ ആ പക്ഷങ്ങളെ എല്ലാം ഖണ്ഡിച്ച്, 'ഈ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിത (ആരോപിത)മാണെ'ന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷത്തെമാത്രം അവലംബിച്ചുനിൽക്കുന്ന ചാർവ്വാകന്റെ അഭിപ്രായം ജിജ്ഞാസാശമനകാരിയല്ല. ജന്തുസാധാരണമായ ഒരനുഭവം മാത്രമേ പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റി ചാർവ്വാകനുള്ളു. ആ അനുഭവംകൊണ്ടു തൃപ്തിയുണ്ടാകാതെയിരുന്നതിനാലാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെപ്പറ്റി ചോദ്യമുണ്ടായത്. അതിന്, 'ഇങ്ങനെയൊക്കെയുള്ളതാണു പ്രപഞ്ചം' എന്ന ഉത്തരം യുക്തിയുക്തമല്ല. അങ്ങനെ ചാർവ്വാകമതം വെറും പ്രാകൃതമാകയാൽ അംഗീകാര്യമല്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം നിരവയവങ്ങളായ പരമാണുക്കളാണെന്നു നൈയ്യായികന്മാർതന്നെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന സ്ഥിതിക്കു കാരണഗുണാനുസാരിയായിട്ടേ കാര്യമിരിക്കൂ' എന്നുള്ള അവരുടെ സിദ്ധാന്തംകൊണ്ടു തന്നെ അതു ഖണ്ഡിക്കപ്പെടുന്നു. നിരവയവങ്ങളായ പരമാണുക്കളിൽനിന്നു സാവയവമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തി സംഗതമല്ല. കൂടാതെ ഈശ്വരനേയും അണുക്കളേയും വിഭി

ന്നങ്ങളായി സ്വീകരിച്ചതുകൊണ്ടു ദേശകാലവസ്തുകൃതങ്ങളായ പരിച്ഛേദം നേരിടുകയാൽ അനിത്യത്വവും തദ്വാരാശൂന്യത്വവും സംഭവിക്കും. ഈശ്വരനും പരമാണുവും നിത്യമാണെന്നു പറയുന്ന നൈയ്യായികന്മാർ അതിനു സമാധാനം പറയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ പക്ഷവും സ്വീകരിക്കാവുന്നതല്ല. എല്ലാം ശൂന്യമാണെന്നു പറയുന്ന ബൗദ്ധന്മാർ ശൂന്യഭാവത്തെ ഏതു ഭാവം കൊണ്ടാണോ അറിയുന്നത് അതിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ നിഷേധിക്കാൻ കഴിയാത്തവരായാലും 'കഥമസതസ്സജ്ജായേത' എന്ന ശ്രുതിവാക്യമനുസരിച്ച് അസത്തിൽനിന്ന് സദ്ഭാവം ഉണ്ടാകാത്തതിനാലും ആ സിദ്ധാന്തവും സമ്മതിക്കാവുന്നതല്ല. സചേതനനും നിർഗുണനുമായ പുരുഷൻ, സഗുണയും ജഡയുമായ പ്രകൃതിയോട് എങ്ങനെ ചേരുമെന്നുള്ള ചോദ്യത്തിനു ശരിയായ സമാധാനം സാംഖ്യനും യോഗിയും പറയുന്നില്ല. എന്നുതന്നെയുമല്ല, പ്രകൃതിയേയും പുരുഷനേയും വിഭിന്നമായി അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിയ്ക്ക് അതുരണ്ടും നിത്യമാണെന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. അതിനാൽ അവരുടെ അഭിപ്രായവും അസാധുവാകുന്നു. ആപ്തകാമനും പരിപൂർണ്ണനുമായ ഈശ്വരന് ഇച്ഛയുണ്ടാകുകയെന്നത് യുക്തിസഹമായ ഒരു വാദമല്ലായ്കയാൽ പൗരാണികമതവും ഹേയകോടിയിൽപെടും. കർമ്മം ജഡമാകയാലും കർത്തൃനിരപേക്ഷകമായ കർമ്മത്തിനു സത്ത ഇല്ലാത്തതിനാലും അതു പ്രപഞ്ചകാരണമാകയില്ല. അതിനാൽ മീമാംസകമതവും പ്രകൃതത്തിനു യോജിച്ചതല്ല. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ ശരിയായ കാരണമില്ലാത്തതിനാൽ പ്രപഞ്ചമുണ്ടായിട്ടേ ഇല്ലെന്നു പറയേണ്ടിവരും. എന്നാൽ ഉണ്ടെന്ന് എല്ലാവർക്കും അനുഭവമുണ്ടല്ലോ എന്ന് ആശങ്കിക്കുന്നു എങ്കിൽ ആ അനുഭവം വെറും തോന്നലാണെന്നു വേദാന്തികൾ പറയും.

> "അവിചാരിതരമ്യാതഃ സൃഷ്ടിരാത്മനി കല്പിതാ."
> "സൃഷ്ടിർനാമ ബ്രഹ്മരൂപേ സച്ചിദാനന്ദവസ്തുനി
> അബ്ധൗ ഫേനാദിവദ് സർവ്വനാമരൂപപ്രസാരണാ."
> "സമ്പൂർണ്ണകാരണാഭാവാദനുൽപന്നമിദം ജഗത്."

(പ്രപഞ്ചത്തിന് ശരിയായ ഒരു കാരണമില്ലായ്കയാൽ അതുണ്ടായതേ അല്ല) എന്നാണ് വേദാന്തികൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. ഇത് അല്പമൊന്നു വിവരിക്കാം. ഒരു വസ്തുവിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ തെളിയിക്കുന്നതു പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളാണല്ലോ. ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു കുടത്തെ എടുക്കാം. നമ്മുടെ അടുത്ത് ഒരു കുടം കാണുമ്പോൾ അതുണ്ടെന്നു നാം വിശ്വസിക്കുന്നു. അതിനു കാരണം പ്രത്യക്ഷമാണെന്നാണ് നാം കരുതുന്നത്. അതു ശരിയാണോ എന്നു പരിശോധിക്കാം.

ആ കുടത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത് അഞ്ച് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അവ, ശബ്ദസ്പർശരൂപരസഗന്ധങ്ങളാകുന്ന അഞ്ചു ഗുണങ്ങളുടെ ബോധമേ നമുക്കു തരുന്നുള്ളൂ. വിഭിന്നങ്ങളായി അറിയപ്പെടുന്ന ആ ഗുണങ്ങൾ മാത്രം കുടമെന്ന വ്യവഹാരത്തിന് അർഹമല്ലെന്നു നമുക്കറിയാം. അവയ്ക്ക് ആശ്രയമായിട്ട് ഒരു ഗുണി (ഗുണങ്ങളുള്ള വസ്തു) വേണമെന്നു നാം അനുമാനിക്കുന്നു. അതിനാൽ അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടറിയപ്പെടുന്ന ഒരു വസ്തുവാണ് കുടമെന്നു കാണാം. ഇതുകൊണ്ട് കുടമെന്ന വസ്തുവിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ തെളിയിച്ചതു പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമല്ലെന്നും പ്രത്യുത അനുമാനപ്രമാണമാണെന്നും സിദ്ധിച്ചല്ലോ? വേദാന്തികൾ ആ അനുമാനം തെറ്റാണെന്നു വാദിക്കുന്നു.

അനുമാനത്തിനു കാരണം, വ്യാപ്തി (രണ്ടു വസ്തുക്കൾ ഒരുമിച്ചേ ഇരിക്കൂ എന്ന് പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം കൊണ്ടുകിട്ടുന്ന) ജ്ഞാനമാണ്. ഒരു സ്ഥലത്തു പുക കാണുമ്പോൾ അവിടെ തീയുണ്ടെന്നു നാം ഊഹിക്കുന്നു. ആ ഊഹത്തിനു കാരണം തീയും പുകയും ഒരുമിച്ചേ ഇരിക്കൂ എന്ന പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമാണ്. (തീയും പുകയും ഒരേ സ്ഥലത്തുവച്ചു മുമ്പുകണ്ട് അവയുടെ സാഹചര്യനിയമം മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കണം) ഇതിൽ നിന്ന് അനുമാനത്തിനു കാരണം പ്രത്യക്ഷമാണെന്നു കിട്ടിയല്ലോ. ആ സ്ഥിതിക്ക് ശബ്ദാദിഗുണങ്ങളെവച്ചുകൊണ്ട് ഗുണിയായ കുടത്തെ അനുമാനിക്കാൻ യാതൊരു കാരണവുമില്ലെന്നു മനസ്സിലാകും. എങ്ങനെയെന്നാൽ ഗുണഗുണികളുടെ സാഹചര്യനിയമം പ്രത്യക്ഷ പ്രമാണംകൊണ്ട് സ്ഥാപിക്കപ്പെടുവാൻ കഴിയുന്നില്ല. അതായത് ശബ്ദസ്പർശാദികളേയും അവയിൽ നിന്നു ഭിന്നമായിട്ട് ഗുണിയായ ഘടത്തേയും ഏതെങ്കിലും ഒരു കാലത്തു ഒന്നിച്ചുകണ്ടിരിക്കണം. എങ്കിൽ മാത്രമേ ഗുണങ്ങളെ വച്ചുകൊണ്ട് ഗുണിയെ അനുമാനിക്കാൻ കഴിയൂ. അങ്ങനെ ഒരു അനുഭവമില്ലല്ലോ ഇത്രയും കൊണ്ട് കുടമെന്നൊരു വസ്തുവേ ഇല്ലെന്നു തെളിഞ്ഞു.

ഈ നിലയിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ കുടമില്ലെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ തന്നെയും, അതിനെ ആശ്രയിച്ചിരുന്നവയെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ട ഗുണങ്ങളുടെ സദ്ഭാവത്തെ നിഷേധിക്കാനെങ്ങനെ കഴിയും?

അവ പ്രത്യക്ഷമാണല്ലോ, എന്നാണെങ്കിൽ പ്രത്യക്ഷമാണെന്നു തോന്നിയതുകൊണ്ടുമാത്രം ഒരു വസ്തു ഉള്ളതാണെന്നു പറയുവാൻ നിർവ്വാഹമില്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ചിലപ്പോൾ രജ്ജുവിൽ സർപ്പപ്രതീതിയേയും മരുമരീചികയിൽ ജലപ്രതീതിയേയും ഉളവാക്കുന്നുണ്ട്. അതു

കൊണ്ട് ആ സർപ്പവും ജലവും വാസ്തവമാണെന്ന് ആരും അംഗീകരിക്കാറില്ല. അതുപോലെതന്നെ സ്വപ്നാനുഭവങ്ങളും അനുഭവകാലത്തു പ്രത്യക്ഷമാണെന്നുതന്നെ തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിലും അത് വാസ്തവമാണെന്ന് ആരും സമ്മതിക്കുന്നില്ല. സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണത്തിൽ അവയെല്ലാം വെറും ഭ്രാന്തിജ്ഞാനങ്ങളാണെന്നുകാണാം. അതേപ്രകാരം പ്രത്യക്ഷങ്ങളെന്നുതോന്നിയ ശബ്ദാദി ഗുണങ്ങളും ഭ്രാന്തിജ്ഞാനജന്യങ്ങൾതന്നെ. ഒരിക്കൽ വാസ്തവമെന്നുതോന്നി, പിന്നീട് അവാസ്തവമാണെന്നറിയപ്പെടുന്ന ഒന്നിനെയാണല്ലോ മിഥ്യ എന്നു പറയുന്നത്. ആ മിഥ്യാവസ്തുവിനു കാരണം അയഥാർത്ഥ (ഭ്രാന്തി)ജ്ഞാനമാണ്. ശബ്ദാദിഗുണങ്ങൾക്ക് ആശ്രയമായി പ്രമാണസിദ്ധമായ ഒരു വസ്തുവില്ലെന്നു മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചതുകൊണ്ടു വ്യക്തമായിട്ടുണ്ടല്ലോ? ആ നിലയിൽ ആ ഗുണങ്ങൾക്കാശ്രയം എന്താണെന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഗുണങ്ങൾ ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളാണെന്നുള്ളതിൽ സന്ദേഹമില്ല. അവയെ വിഭിന്നങ്ങളായിട്ടാണ് നാം അറിയുന്നത്. അവയിൽ ഒന്നിന്റെ ബോധമുള്ളപ്പോൾ മറ്റു നാലിന്റെയും ബോധമില്ല. അതുകൊണ്ടു ബോധവിഷയങ്ങളായ ഗുണങ്ങൾ പരസ്പരം ബാധിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ അഞ്ചു ഗുണങ്ങളിലും ബോധം അനുവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുമുണ്ട്. രൂപജ്ഞാനം, ഗന്ധജ്ഞാനം, ശബ്ദജ്ഞാനം, സ്പർശജ്ഞാനം, രസജ്ഞാനം; ഈ അനുഭവങ്ങളിൽ രൂപാദിവിഷയങ്ങൾ മാറുന്നു (ബാധിക്കുന്നു)ണ്ടെങ്കിലും ജ്ഞാനം അവയിലെല്ലാം അനുസ്യൂതമായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതിനാൽ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായിട്ടു ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങൾക്ക് സത്ത (ഉണ്മ) ഇല്ലെന്നുള്ളതാണ് പരമാർത്ഥം. രജ്ജുസർപ്പം, സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം മുതലായ മിഥ്യാപദാർത്ഥങ്ങൾ വാസ്തവദൃഷ്ടിയിൽ ബോധം മാത്രമായിരുന്നതുപോലെ ഈ ഗുണങ്ങളും പരമാർത്ഥദൃഷ്ടിയിൽ ബോധം മാത്രമാണെന്ന് കാണാവുന്നതാണ്. ഇതുപോലെ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തെ എല്ലാം പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാലും അവ ബോധംമാത്രമായി (അറിവായി) തീരുന്നതു കാണാം. ഇനി, പ്രപഞ്ചദ്രഷ്ടാവായ, ജീവനെ പരിശോധിച്ചാലും ഈ വസ്തുത വെളിപ്പെടും.

നാനാതരത്തിൽ തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അല്പമായ ഒരു ഭാഗത്തു ദേഹാഭിമാനിയായി വർത്തിക്കുന്ന ഒന്നാണല്ലോ ജീവൻ. താനും തന്റെ മുമ്പിൽകാണുന്ന സർവ്വവസ്തുക്കളും വാസ്തവമാണെന്നാണു ജീവന്റെ വിശ്വാസം. തന്റെ അനുഭവത്തെ ശരിയായി പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ ആ വിശ്വാസം നിരർത്ഥകമാണെന്നു ജീവനു മന

സ്സിലാകും. ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നീ അവസ്ഥകളാണല്ലോ ജീവനനുഭവമുള്ളത്. അവ ഓരോന്നും അനുഭവകാലത്ത് വാസ്തവമാണെന്നു തോന്നുന്നുമുണ്ട്. നല്ലതുപോലെ ചിന്തിച്ചുനോക്കിയാൽ ഈ അവസ്ഥാത്രയം മാറിമാറി വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു കാണാം. എന്നാൽ ഈ മാറുന്ന അവസ്ഥകളെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാക്ഷിബോധത്തിനു മാറ്റമില്ല. ഈ സാക്ഷിബോധത്തിൽനിന്നു പൃഥക്കായിട്ടു സാക്ഷ്യങ്ങളായ ജാഗ്രത്സ്വപ്ന സുഷുപ്ത്യവസ്ഥകൾക്കു സത്തയില്ലായ്കയാൽ അവ സാക്ഷിബോധമാത്രങ്ങളാണ്. ഈ സാക്ഷിബോധത്തെ ഒന്നിനും മാറ്റാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ ദ്രഷ്ടൃദൃശ്യരൂപേണ തോന്നിയ പ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവൻ പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ അവസാനത്തിൽ അഖണ്ഡമായ ഒരു അറിവുമാത്രം അവശേഷിക്കുന്നതായി ബോധപ്പെടുന്നതാണ്. അത് ഒരിക്കലും മാറ്റമില്ലാത്തതിനാൽ സത്തെന്നും എപ്പോഴും അനുഭവരൂപേണ പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ചിത്തെന്നും, ദുഃഖസ്പർശത്തിനുപോലും അവകാശമില്ലാത്തതിനാൽ ആനന്ദമെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ഇതാണ് വേദാന്തികളുടെ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവ്. ഈ ആത്മാവ് എല്ലാറ്റിനും വലിയതാകയാൽ ബ്രഹ്മമെന്നും പറയപ്പെടുന്നു.

പരാമർശേ പ്രപഞ്ചസ്യ ചിന്മാത്രമവശിഷ്യതേ

തദേവാത്മേതി സമ്പ്രോക്തഃ സർവ്വാഗമവിശാരദൈഃ. എന്ന പ്രമാണം മേല്പറഞ്ഞ തത്വത്തെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

'ഓരോന്നതായവയവം മുഴുവൻ പിരിച്ചു
വേറാക്കിയാലുലകമില്ല വിചിത്രമത്രേ
വേറാകുമീയവയവങ്ങളുമേവമങ്ങോ-
ട്ടാരായ്കിലില്ലഖിലവും നിജബോധമാത്രം.'

'വാസ്സസ്സു തന്തുവിതു പഞ്ഞിയിതാദിമൂല-
ഭൂതപ്രഘാതമിതുമോർക്കുകിലിപ്രകാരം
ബോധത്തിൽനിന്നു വിലസുന്നു മരുസ്ഥലത്തു
പാഥസ്സുപോലെ പരമാവധിബോധമത്രേ.'

'അറിവിനെ വിട്ടൊരു വസ്തുവന്യമില്ലെ-
ന്നറിയണമീയറിവൈകരൂപ്യമേകും.'

ഇത്യാദി ശ്രീനാരായണഗുരുസ്വാമികളുടെ വചനങ്ങളും മുകളിൽ പറഞ്ഞ ആശയത്തെ അനുഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. 'സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം

ബ്രഹ്മ', 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങളുടെ ശരിയായ അർത്ഥവും ഇതുതന്നെയാണ്. ഇത്രയുംകൊണ്ട് നാനാവിധത്തിൽ തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായിട്ടേ ഇല്ലെന്നും അത് വാസ്തവദൃഷ്ടിയിൽ ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ആത്മാവ് - ബ്രഹ്മം - മാത്രമാണെന്നും മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്.

സൃഷ്ടി പ്രക്രിയയുടെ ഉദ്ദേശ്യം

എന്നാൽ ഈ ബോധം ബുദ്ധിവികാസമുള്ള ഉത്തമാധികാരികൾക്കു മാത്രമേ സംസിദ്ധമാകുകയുള്ളു എന്നു കണ്ട് 'ശ്രോതൃഹിതൈഷിണി' യായ ശ്രുതി വ്യവഹാരികദൃഷ്ട്യാ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ അംഗീകരിച്ച് കാര്യകാരണബന്ധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തി, കാരണത്തിൽനിന്നു കാര്യത്തിനു പൃഥഗ്ഭാവമില്ലെന്നു കാണിച്ച്, സർവ്വകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തെ മന്ദാധികാരികൾക്കുകൂടി മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ആ നിലയിൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ക്രമസൃഷ്ടി എന്നും യുഗപൽസൃഷ്ടി എന്നും രണ്ടുവിധമാണ് സൃഷ്ടിക്രമം വേദത്തിൽ കാണുന്നത്. 'തസ്മാദ്വാ ഏതസ്മാദാത്മന ആകാശഃ സംഭൂതഃ ആകാശാദ്വായുഃ' - ഇങ്ങനെ ക്രമപ്രകാരമായും 'ഇദംസർവ്വമസൃജത' (കാര്യകാരണഭാവേന തോന്നുന്ന സർവ്വപ്രപഞ്ചവും സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം എന്നപോലെ ഒരേ സമയത്തുണ്ടായതാണ് എന്നർത്ഥം.) എന്ന് യുഗപത്തായിട്ടു(ഒരുമിച്ചു)മാണ് അവ വേർതിരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആചാര്യന്മാർ ഇവയിൽ ക്രമസൃഷ്ടിക്ക് 'സൃഷ്ടിദൃഷ്ടിവാദ'മെന്നും യുഗപൽസൃഷ്ടിക്ക് 'ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദ'മെന്നുംകൂടി പേരു പറയുന്നുണ്ട്. എങ്ങനെയുള്ള സൃഷ്ടിയായാലും അത് ആത്മാവിൽ കല്പിതമാകയാൽ അതിനെ അദ്ധ്യാരോപമെന്നാണു പറയുന്നത്.

അപവാദം

കാര്യദൃഷ്ടിയിൽ മണ്ണിൽനിന്നു ഭിന്നമാണെന്നു തോന്നുന്ന കുടം കാരണദൃഷ്ടിയിൽ മണ്ണു മാത്രമാണെന്നു ബോധിക്കുന്നതുപോലെ വ്യാവഹാരികദൃഷ്ട്യാ കാര്യമായ പ്രപഞ്ചം വിചാരദൃഷ്ടിയിൽ തൽക്കാരണരൂപമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണെന്നു കാണിച്ച് പ്രപഞ്ചബോധത്തെ അപനയിക്കുന്നതിനു അപവാദമെന്നു പറയുന്നു. 'ആഹ ച തന്മാത്രം', 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ', 'ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' മുതലായ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ ഈ അപവാദതന്ത്രത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നവയാണ്.

ഇനിയും, അദ്ധ്യാരോപത്തിന്റേയും അപവാദത്തിന്റേയും മദ്ധ്യവർത്തിയായി ഒരു വ്യാമിശ്രഭാവം കൂടിയുണ്ടെന്നു ചില ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറയുന്നു. അത്, ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും കാരണദൃഷ്ട്യാ ഒന്നാണെന്നെങ്കിലും – സമാധിദശയിൽ (വേദാന്തവിചാരദശയിൽ) ഒന്നാണെന്നറിയുവാൻ കഴിയുമെങ്കിലും, – വ്യവഹാരദശയിൽ സദസദ്വ്യതിരിക്തമായ (ഉണ്ടെന്നും ഇല്ലെന്നും പറയുവാൻ പാടില്ലാത്ത വിധം അനിർവ്വചനീയ ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ) ഒരു സദ്ഭാവമുണ്ടെന്നുകൂടി വാദിക്കുന്നതാണ്. സൂക്ഷിച്ചുനോക്കിയാൽ ഈ മൂന്നു ദൃഷ്ടിയും ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരസൗധത്തിലേയ്ക്ക് ആരോഹണം ചെയ്യാൻ വേണ്ടി യഥാക്രമം നിബന്ധിച്ചിട്ടുള്ള മൂന്നു സോപാനങ്ങളാണെന്ന് അറിയുവാൻ കഴിയും. സാമാന്യമനുഷ്യനു പ്രപഞ്ചമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത് ആരോപദൃഷ്ടിയും യൗക്തികബോധത്തിൽ കാര്യകാരണങ്ങൾ ഒന്നാണെന്നനുമിക്കാമെങ്കിലും രണ്ടെന്നപോലെ അനുഭവമുള്ളതിനാൽ കാര്യത്തിന്റെ ആ അനിർവചനീയസത്ത വ്യാമിശ്രദൃഷ്ടിയും, വേദാന്തവിചാരജന്യമായ അപരോക്ഷാനുഭൂതിയിൽ ബ്രഹ്മം മാത്രമേ ഉള്ളൂ എന്നത് അപവാദദൃഷ്ടിയും ആകുന്നു. ഈ മൂന്നു ദൃഷ്ടികളേയുമാണ് ദ്വൈതം, വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, അദ്വൈതം എന്നു മൂന്നായി പറഞ്ഞുവരുന്നത്. ഈ ദൃഷ്ടിഭേദത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യത്തെപ്പറ്റി,

> ‘ആരോപദൃഷ്ടിരപവാദകദൃഷ്ടിരേവം
> വ്യാമിശ്രദൃഷ്ടിരിതി ദൃഷ്ടിവിഭാഗമേനം
> സംഗൃഹ്യ സൂത്രകൃദയം പുരുഷം മുമുക്ഷും
> സമ്യക് പ്രബോധയിതുമുത്സഹതെ ക്രമേണ.’

(ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ വ്യാസഭഗവാൻ മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട മൂന്നുവിധ ദൃഷ്ടികളെ പ്രദർശിപ്പിച്ചത് മുമുക്ഷുക്കൾക്ക് അദ്വൈതബോധമുണ്ടാക്കുവാൻ മാത്രമാണെന്നു സാരം) എന്ന് സംക്ഷേപശാരീരകത്തിലും,

> ‘അദ്ധ്യരോപാപവാദാഭ്യാം നിഷ്പ്രപഞ്ചം പ്രപഞ്ച്യതേ.’

(പ്രപഞ്ചമില്ലാത്ത അവസ്ഥയെ – ബ്രഹ്മത്തെ– യാണ് അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങൾകൊണ്ട് വിസ്തരിച്ചുകാണിക്കുന്നത്) എന്നു ശ്രുതിയിലും,

> ‘ഖരകിരണസകാശേ വൻതമസ്സെന്നവണ്ണം
> പരവെളിയിലിരിക്കാ വിഷ്ടപാലേഖ്യജാലം
> പരമമതമിതത്രേ പാകമാകാതവർക്കായ്
> മറകൾ ഭുവനസൃഷ്ടിപ്രക്രമംചൊന്നതാമേ’

എന്ന് ബ്രഹ്മാഞ്ജലിയിലും (ശ്രീ പരമാനന്ദനാഥപാദങ്ങൾ) പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഇത്രമാത്രംകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചം ആത്മാവിൽ കല്പിതമാണെന്ന്, വേദാന്തശാസ്ത്രം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം സാമാന്യമായി വെളിപ്പെട്ടുകാണുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. അദ്ധ്യാസമെന്നും, മായ എന്നും, വിവർത്തമെന്നും പറയുന്നത് ഈ അദ്ധ്യാരോപത്തെപ്പറ്റിയാണ്. ചാർവ്വാകന്റെ സ്വഭാവവാദം മുതൽ മുൻകാണിക്കപ്പെട്ട പക്ഷങ്ങളെല്ലാം ഈ അദ്ധ്യാരോപത്തിൽ അടങ്ങുന്നതായി സൂക്ഷിച്ചാലറിയാവുന്നതാണ്.

എല്ലാ മതങ്ങളും ഒരേ ലക്ഷ്യത്തിലേയ്ക്ക്

ആ ചിന്താഗതികളെല്ലാം പടിപടിയായി അദ്വൈതഭൂമികയിലേയ്ക്കുള്ള ആരോഹണക്രമം മാത്രമാണ്. എന്നാൽ ചാർവ്വാകാദിമതങ്ങൾ ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ടുകാണുന്നത് പൂർവ്വഭൂമികയിൽനിന്ന് ഉത്തരഭൂമികയിലേക്കു കയറുവാനുള്ള പ്രചോദനത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചുമാത്രമാകുന്നു. ഇതു മനസ്സിലാക്കിയാൽ അവ പരസ്പരവിഭിന്നങ്ങളല്ലെന്നും പ്രത്യുത ക്രമപ്രവൃദ്ധമായ ചിന്താഗതിയിൽക്കൂടി ജീവനെ പുരോഗമിപ്പിച്ച് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിൽ എത്തിക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളാണെന്നും അറിയുവാൻ കഴിയുന്നതാണ്.

ഈ സത്യാവസ്ഥ മനസ്സിലാക്കാതെ ഹിന്ദുമതം പരസ്പരവിരുദ്ധവും അന്ധതാജഡിലവുമായ വിചാരഗതികളെയാണ് വികിരണം ചെയ്യുന്നതെന്ന് ഒരു കൂട്ടർ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നതു കേൾക്കുമ്പോൾ പ്രചണ്ഡകിരണനായ സൂര്യൻ തമോമയനാണെന്നു പരിഗണിച്ചു പരിഹസിക്കുന്ന ഉലൂകവൃന്ദങ്ങളുടെ സ്മരണ മാത്രമേ അസ്മാദൃശന്മാർക്കുണ്ടാകുന്നുള്ളു.

അവിടം അങ്ങനെ നിൽക്കട്ടെ.

ഇനി നമുക്ക് അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതിയിലേയ്ക്കു തന്നെ കടക്കാം. അതിലെ ആദ്യത്തെ പ്രകരണമായ അദ്ധ്യാരോപാപവാദതന്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം മന്ദാധികാരികളെ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യബോധത്തിൽ എത്തിക്കുന്നതിനാണെന്നു മുമ്പു പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെപ്പോലെ ക്രമസൃഷ്ടി അനുസരിച്ച് അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങളെ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥം മലയാളഭാഷയിൽ വേറെ

ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. അദ്ധ്യാരോപാപവാദപ്രക്രിയകൾ ഗ്രഹിക്കാതെ ഹിന്ദുമതതത്ത്വം മനസ്സിലാക്കാൻ ആർക്കും കഴിയുന്നതല്ല. ലോകാനുഗ്രഹ ദീക്ഷാദക്ഷനായിരുന്ന ശ്രീ പരമഭട്ടാരദേവന്റെ ഈ അദ്ധ്യാരോപാപവാദയുക്തി കൈരളിക്ക് ഒരു അമൂല്യഭൂഷണം തന്നെയാണ്.

തത്ത്വമസി

അടുത്തത് 'തത്ത്വമസി' പ്രകരണമാണല്ലോ അതു ദ്രാവിഡാചാര്യന്മാരുടെ ചിന്താഗതിയിൽ കൂടിയാണ് അവിടുന്നു പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്. സംസ്കൃതാചാര്യന്മാർ 'ജഹദജഹല്ലക്ഷണ കൊണ്ട് തത്ത്വം' പദങ്ങളെ പരിശോധിച്ച് 'തത്' പദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യവും 'ത്വം' പദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യവും ഒന്നാണെന്നു സ്ഥാപിക്കയാണ് പ്രായേണ ചെയ്തിട്ടുള്ളതും. എന്നാൽ 'ഒഴിവിലൊടുക്കം' മുതലായ തമിൾഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ 'തത്' പദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മത്തേയും 'ത്വം' പദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ കൂടസ്ഥനെയും അതിക്രമിച്ച് സ്വാനുഭവാതീതമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ശുദ്ധ'ശിവം' തന്നെയാണ് പരമതത്ത്വമെന്നു പ്രദിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. അതനുസരിച്ച് സച്ചിദാനന്ദ കല്പനയ്ക്കുപോലും അതീതമായ ആ ശിവത്തെയാണ് തത്ത്വമസി വാക്യലക്ഷ്യാർത്ഥമായി ശ്രീ സ്വാമിതിരുവടികൾ തത്ത്വമസിപ്രകരണത്തിൽ കാണിച്ചിരിക്കുന്നത്.

നാലു വേദാന്ത മഹാവാക്യങ്ങൾ

അടുത്തതു ചതുർവ്വേദ മഹാവാക്യപ്രകരണമാകുന്നു. മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥം മാത്രമേ പരമഗുരുപാദർ എഴുതിയിരുന്നുള്ളു. വായനക്കാർക്കു വിഷയഗ്രഹണസൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി ആ പ്രകരണത്തിന് ഒരു അവതരണികയും ഓരോ വാക്യത്തിന്റേയും സന്ദർഭവും കൂടുതലായി എഴുതിച്ചേർത്തതാണ്.

'തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യാർത്ഥസമ്യഗ്ധീജന്മമാത്രതഃ
അവിദ്യാ സഹകാര്യേണ നാസീദസ്തി ഭവിഷ്യതി.'

(തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥഗ്രഹണം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അഖണ്ഡാകാരവൃത്തിരൂപജ്ഞാനോദയത്തിൽ തന്നെ അവിദ്യയും തൽകാര്യമായ പ്രപഞ്ചവും കാലത്രയത്തിലും ബാധിക്കപ്പെടും) എന്നു ബൃഹദ്വാർത്തികത്തിലും,

'സ്വാദ്ധ്യായധർമ്മപഠിതം നിജവേദശാഖാ-
വേദാന്തഭൂമിഗതമാദരപാലിതം ച
സന്ന്യാസിനാ പരദൃശാ ഗുരുണോപദിഷ്ടം
സാക്ഷാന്മഹാവചനമേവ വിമുക്തിഹേതുഃ.'

(അവരവരുടെ വേദശാഖകളിൽപ്പെട്ട വേദാന്തമഹാവാക്യങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനിയും സന്ന്യാസിയുമായ ഗുരുവിൽനിന്നും ശ്രവണം ചെയ്ത് മനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ കൊണ്ടുറപ്പിച്ചാൽ അതുതന്നെയാണ് മോക്ഷകാരണം) എന്നു സംക്ഷേപശാരീരകത്തിലും സ്തുതിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥത്തെ വേണ്ടവണ്ണം ചിന്തിച്ചുറപ്പിച്ചാൽ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യജ്ഞാനംതന്നെ സിദ്ധിക്കുന്നതാണ്. ബ്രഹ്മാത്മൈക്യപ്രതിപാദങ്ങളായ ഈ മഹാവാക്യങ്ങളെ, ദ്വൈതികളും വിശിഷ്ടാദ്വൈതികളും അവരവരുടെ മതത്തിനനുരൂപമായ വിധത്തിൽ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത് അബദ്ധമാണെന്നു കാണിക്കാനാണ് ആ വാക്യങ്ങളുടെ സന്ദർഭം കൂടെക്കാണിച്ചത്. 'സ ആത്മാ തത്ത്വമസി ശ്വേതകേതോ' എന്ന വാക്യത്തെ 'ആത്മാ അതത് ത്വമസി' എന്നു പദം തിരിച്ച് 'നീ അതല്ല' (ആ ആത്മാവല്ല) എന്നും, 'തത്ത്വം' എന്നതിനെ സമസ്തപദമായി അംഗീകരിച്ച് 'തസ്യ ത്വം അസി' നീ അദ്ദേഹത്തിന്റെ (ഈശ്വരന്റെ) ദാസനാകുന്നു, എന്നും മറ്റും ചിലർ വ്യാഖ്യാനിച്ചിരിക്കുന്നത് ഉപക്രമോപസംഹാർദിഷഡ്വിധലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ പ്രകൃതത്തിനു യോജിച്ചതല്ലെന്ന് ആർക്കും അറിയുവാൻ കഴിയും.

ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങൾ

ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനമാണ് അടുത്ത പ്രകരണം. അവിടെ നിശാതധിഷണശാലിയായിരുന്ന പരമഗുരുദേവന്റെ വേദാന്തശാസ്ത്രപാരംഗതത്വം നല്ലതുപോലെ കാണാൻ കഴിയുന്നതാകുന്നു. അതിൽ അദ്വൈതശാസ്ത്രത്തിലെ ദുർഗ്രഹങ്ങളായ പല മർമ്മങ്ങളും ലളിതമായി പ്രകാശിപ്പിച്ച് അനുഭവൈകവേദ്യമായ ബ്രഹ്മനിഷ്ഠാസ്വരൂപം നല്ലതുപോലെ വ്യക്തമാക്കീട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ നാലു പ്രകരണങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ വിശിഷ്ടഗ്രന്ഥം ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം പഠിക്കുന്ന ഒരു മുമുക്ഷുവിന് പരമപുരുഷാർത്ഥമായ മോക്ഷം കൈവരുക തന്നെ ചെയ്യും.

ഉപസംഹാരം

പരമഭട്ടാരശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളെ കാണുകയോ അവിടുത്തെ ആദർശങ്ങളെന്താണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുകപോലുമോ ചെയ്യാതെ അവിടുത്തെ പ്രധാനശിഷ്യന്മാരാണെന്നു സാധുക്കളായ ഭക്തന്മാരെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിച്ച് ഒരുവക തിരുവാതിരകളിയുടെയും പടയണി തുള്ളലിന്റെയും രീതിയിൽ മതപ്രചരണം നടത്തുന്ന ഒരുകൂട്ടം ആളുകൾ ഇപ്പോൾ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ നാനാഭാഗത്തും ചുറ്റിത്തിരിയുന്നതായിട്ടറിയുന്നു. 'യാതൊരു പുസ്തകവും വായിക്കരുത്, പുസ്തകം തിന്നാൽ മസ്തകം നീറും' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉപദേശങ്ങൾ കൊടുത്തും മാസ്മരവിദ്യ മുതലായതുകൊണ്ടു സാധുക്കളുടെ ഹൃദയം കവർന്നും നടക്കുന്ന ആ ആചാര്യമ്മന്യന്മാരിൽനിന്നു ജനസാമാന്യത്തെ രക്ഷിക്കാൻ – ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ഉപദേശസമ്പ്രദായം എങ്ങനെയുള്ളതായിരുന്നുവെന്നു ജിജ്ഞാസുക്കൾക്കു വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുവാൻ – ഈ പ്രസിദ്ധീകരണം ഉപകാരപ്പെടണമെന്നുകൂടി വിചാരമില്ലാതില്ല.

ഈ പ്രസ്താവന അല്പം ദീർഘിച്ചുപോയെങ്കിലും ഇതിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തെക്കുറിച്ചുകൂടി രണ്ടുവാക്കു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. തീർത്ഥപാദസമ്പ്രദായപ്രതിഷ്ഠാപകനായിരുന്ന പരമഭട്ടാര ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ ശിഷ്യപ്രധാനനും അവിടുത്തെ മഹാസമാധിക്കു ശേഷം ആ ഗുരുപരമ്പരയിലെ കുലപതിയുമായിരുന്ന അസ്മദ്ഗുരുപാദർ, ബ്രഹ്മശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമിപാദങ്ങളുടെ സ്മാരകമായി 'ശ്രീ തീർത്ഥപാദീയ ധർമ്മഗ്രന്ഥാവലി' എന്നപേരിൽ വാഴൂർ തീർത്ഥപാദാശ്രമത്തിൽ നിന്നു സനാതനധർമ്മപ്രതിപാദകങ്ങളായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ തുടർച്ചയായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കണമെന്നു ഞങ്ങൾ തീരുമാനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിലേയ്ക്ക് സ്വാമികളുടെ ശിഷ്യപ്രശിഷ്യന്മാരായ സന്ന്യാസിമാരും ഗൃഹസ്ഥന്മാരുമുൾപ്പെട്ട ഒരു സമിതി 'തീർത്ഥപാദധർമ്മപ്രകാശിനി' എന്ന നാമത്തിൽ ഈ ആണ്ടത്തെ അവിടുത്തെ മഹാസമാധിദിനമായ ചിങ്ങം പത്താം തീയതി ഉത്രട്ടാതിനാളിൽ വാഴൂർ തീർത്ഥപാദാശ്രമത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ രൂപീകരിച്ചു. അതിലെ ഭരണസമിതി അംഗങ്ങൾ മേൽപറയപ്പെട്ട പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനുവേണ്ടി സഭയുടെ അദ്ധ്യക്ഷനായ എന്നേയും കാര്യദർശിയായ പണ്ഡിറ്റ് സി. രാമകൃഷ്ണൻനായർ (ആയുർവേദാചാര്യൻ, ചെറുവള്ളി) അവർകളേയുമാണ് ചുമതലപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. അതനുസരിച്ചു തീർത്ഥപാദീ

യധർമ്മഗ്രന്ഥാവലിയിലെ പ്രഥമപുസ്തകമായിട്ട് ഞങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുത്തത് ഈ അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതിതന്നെയാണ്.

പരബ്രഹ്മസ്വരൂപനായി പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആ പരമഭട്ടാര ഭഗവൽപാദരുടെ പരിപാവനസ്മരണയോടുകൂടി ഈ അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതിയെ ധർമ്മതല്പരരായ മഹാജനങ്ങളുടെ മുൻപിൽ സാദരം സമർപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

ഈ ഗ്രന്ഥം പരിശോധിക്കുന്നതിന് വേണ്ടവിധം എന്നെ സഹായിക്കുകയും ചില സാങ്കേതികപദങ്ങൾക്കു ടിപ്പണി എഴുതിച്ചേർത്തു പുസ്തകം ശരിയായി പകർത്തിത്തരികയും ചെയ്തത് എന്റെ സതീർത്ഥ്യനും 'ആത്മവിദ്യാവിശാരദനു'മായ പണ്ഡിറ്റ് സി. രാമകൃഷ്ണൻനായർ (ആയുർവ്വേദാചാര്യൻ) അവർകൾ (ചെറുവള്ളി) ആണ്. അതുപോലെ ഈ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനു ധനപരമായ സഹായം ചെയ്തും മറ്റും വേണ്ടപ്രോത്സാഹനം നല്കിയത് ഗുരുപാദരുടെ ശിഷ്യപ്രധാനനും അദ്വൈതശാസ്ത്രമർമ്മജ്ഞനുമായ ശ്രീമാൻ കെ.കെ.പിള്ള അവർകൾ (കെ.വി.മന്ദിരം, ചുങ്കം, കോട്ടയം) ആകുന്നു. മേൽപറയപ്പെട്ട രണ്ടു മാന്യന്മാരും ഞങ്ങളുടെ ഉറ്റ ബന്ധുക്കളും തീർത്ഥപാദധർമ്മപ്രകാശിനിയിലെ അംഗങ്ങളുമാണെങ്കിലും വാഴൂർ തീർത്ഥപാദാശ്രമവാസികളുടെ പ്രതിനിധിയെന്ന നിലയിൽ എനിക്ക് അവരോടുള്ള കൃതജ്ഞത ഇവിടെ പ്രത്യേകം രേഖപ്പെടുത്തിക്കൊള്ളുന്നു. ഈ പുസ്തകം ഭംഗിയായി അച്ചടിച്ചുതന്ന വി.വി.പ്രസ്സ് ഉടമസ്ഥരോടും പ്രൂഫ് വേണ്ടവിധം തിരുത്തിത്തന്ന പണ്ഡിതവരേണ്യനായ രാ. രാ. ശ്രീ ചേപ്പാട് അച്യുതവാര്യർ അവർകളോടും എനിക്കുള്ള കടപ്പാടിനെ ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കിക്കൊള്ളട്ടെ. ഞങ്ങളുടെ ഈ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനു മഹാജനങ്ങളുടെ സഹായസഹകരണാദികൾ ഉണ്ടാകുമെന്ന പ്രതീക്ഷയോടുകൂടി ഈ പ്രസ്താവന ഇവിടെ അവസാനിപ്പിക്കുന്നു.

അദ്വൈതചിന്താപദ്ധത്യാ സ്വാരാജ്യം ഗന്തുമിച്ഛതാം
മാർഗ്ഗവിജ്ഞപ്തയേ ഭൂയാദിയം പ്രസ്താവനാ സദാ.

എന്ന് പ്രസാധകൻ,

വിദ്യാനന്ദതീർത്ഥപാദസ്വാമി

തീർത്ഥപാദാശ്രമം,
വാഴൂർ
22.06.1121

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

1. ഇദ്ദേഹമാണ് ശ്രീ ശങ്കരരഭഗവത്പാദരുടെ പ്രധാന ശിഷ്യനായ സുരേശ്വരാചാര്യർ.
2. വള്ളത്തോൾ, ചട്ടമ്പിസ്വാമിതിരുവടികളുടെ സമാധി സംബന്ധിച്ചെഴുതിയത്.
3. ഈ ഭാഗം ക്രിസ്തുമതനിരൂപണത്തിന്റെ പൂർവ്വപീഠികയിലുള്ളതാണ്.
4. ഈ ചരിത്രഭാഗങ്ങൾ ബ്രഹ്മശ്രീമാന്മാരായ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികൾ, പരമാനന്ദനാഥർ, ശ്രീ പന്നിശ്ശേരി നാണുപിള്ള എന്നീ മഹാന്മാരിൽനിന്നാണ് അറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.
5. ശ്രീ. പറവൂർ ഗോപാലപിള്ള എഴുതിയ "ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ" 364-ാം പേജ്.
6. ഈ എഴുത്ത് ശ്രീ നീലകണ്ഠതീർത്ഥപാദസ്വാമി ചരിത്രസമുച്ചയം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ 53-ാം പേജിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.
7. ശ്രീ നീ. തീ. പാ. ചരിത്രസമുച്ചയം 60-ാം പേജ്.
8. 1058-ൽ ആണ് അവർ തമ്മിൽ കണ്ടതെന്നു ബ്രഹ്മശ്രീ തീർത്ഥപാദപരമഹംസസ്വാമികളിൽനിന്നറിയുന്നു.
9. പന്നിശ്ശേരി നാണുപിള്ള അവർകളുടെ കുറിപ്പിൽനിന്നെടുത്തത്.
10. ശ്രീ പറവൂർ ഗോപാലപിള്ള എഴുതിയ ശ്രീ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ ജീവചരിത്രം, 399-ാം പേജ്.

അദ്വൈത ചിന്താപദ്ധതി

I

അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങൾ

അഖണ്ഡ പരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മവസ്തുവിൽ, രജ്ജുവിൽ സർപ്പം, സ്ഥാണുവിൽ പുരുഷൻ, കാനലിൽ ജലം, ശുക്തിയിൽ രജതം, ആകാശത്തിൽ കൃഷ്ണവർണ്ണം മുതലായവ ആരോപിതങ്ങളായി തോന്നുന്നതുപോലെ മൂലപ്രകൃതി എന്നൊരു ശക്തി *വിവർത്തമായി (വിവർത്തം – ഒരു വസ്തുവിനെ മറ്റൊന്നായി തോന്നുന്നതിനെ വിവർത്തമെന്ന് പറയുന്നു: അവസ്ഥാന്തരഭാനന്തു വിവർത്തോ രജ്ജുസർപ്പവത്.)ചേഷ്ടിച്ചു. ആ മൂലപ്രകൃതിയിൽനിന്ന്, ബ്രഹ്മസന്നിധാന വിശേഷത്താൽ സത്ത്വം രജസ്സ്, തമസ്സ് ഇങ്ങനെ മൂന്നു വികൃതഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടായി.അവയിൽ സത്ത്വം ഉത്തമവും, രജസ്സ് മദ്ധ്യമവും, തമസ്സ് അധമവുമാകുന്നു. സത്ത്വഗുണത്തിന്റെ നിറം വെളുപ്പും രജോഗുണത്തിന്റേത് ചുമപ്പും തമോഗുണത്തിന്റേതു കറുപ്പുമാണ്. ഈ മൂന്നുഗുണങ്ങളും ഒന്നായിട്ട് ഒത്തിരുന്നാലും അവയിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്ന് അധികമായിരിക്കും. ഈ ഗുണങ്ങളെ മുമ്മൂന്ന് (ഒമ്പത്) ഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കാം.അവ, സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വം, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സ്, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സ്, രജസ്സിൽ സത്ത്വം,രജസ്സിൽ രജസ്സ്, രജസ്സിൽ തമസ്സ്, തമസ്സിൽ സത്ത്വം, തമസ്സിൽ രജസ്സ്,തമസ്സിൽ തമസ്സ് എന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു. സത്ത്വഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെ മായയെന്നും രജോഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെ അവിദ്യയെന്നും തമോഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെ താമസി എന്നും പറഞ്ഞുവരുന്നു. അവയിൽ സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വത്തിൽ നിന്ന് വിഷ്ണു, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സിൽനിന്ന് ബ്രഹ്മാവ്, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സിൽ നിന്ന് രുദ്രൻ എന്നീ ത്രിമൂർത്തികളും, 'രജസ്സിൽ സത്ത്വത്തിൽ നിന്നു തത്ത്വജ്ഞാനികൾ രജസ്സിൽ രജസ്സിൽ നിന്ന്കർമ്മനിഷ്ഠന്മാർ,രജസ്സിൽ തമസ്സിൽ നിന്ന് ആലസ്യം, നിദ്ര, മയക്കം, ഇവയോടുകൂടിയ മന്ദന്മാർ ഇങ്ങനെ മൂന്നു വക ജീവന്മാരും 'തമസ്സിൽ സത്ത്വത്തിൽ നിന്ന് അന്തഃകരണ

ങ്ങൾ, ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇവയും, 'തമസ്സിൽ രജസ്സിൽനിന്ന് പ്രണാദിവായുക്കൾ, കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇവയും,' തമസ്സിൽ തമസ്സിൽനിന്ന് ആകാശാദിപഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളും ഉണ്ടായി.എങ്ങനെയെന്നാൽ ആകാശത്തോട് ഏതാണ്ട് ഉപമിക്കാവുന്ന ബ്രഹ്മ ചൈതന്യം മുൻപറയപ്പെട്ട എല്ലാ ഗുണങ്ങളിലും പ്രതിഫലിക്കും. സത്ത്വഗുണത്തിൽ, നിർമ്മല ദർപ്പണത്തിൽ സൂര്യബിംബംപോലെ, ബ്രഹ്മചൈതന്യം സലക്ഷണമായി പ്രതിബിംബിക്കും ആ പ്രതിബിംബചൈതന്യത്തിന് ഈശ്വരനെന്നാണ് നാമം. സത്ത്വഗുണം ഈശ്വരന്റെ കാരണശരീരമാകുന്നു. അതിനെ ഈശ്വരന്റെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെന്നും ആനന്ദമയകോശമെന്നും കൂടി ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞുവരുന്നു.

മേൽപറയപ്പെട്ട കാരണശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന്, ഈശ്വരൻ, അവ്യാകൃതൻ,അന്തർയ്യാമി എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങളുണ്ട്.

ത്രിമൂർത്തികൾ

സത്ത്വഗുണമയിയായ മായയിൽ, സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വം, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സ്, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സ് എന്ന് മൂന്നു ഗുണവിഭാഗങ്ങളുണ്ടല്ലോ. അവയിൽ സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വം പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ഈശ്വരന് ജഗത്തിനെ രക്ഷിക്കഹേതുവായിട്ട് വിഷ്ണുവെന്നും, സത്ത്വത്തിൽരജസ്സ് പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ഈശ്വരന് ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിക്കഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മാവെന്നും,സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സ് പ്രാധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ഈശ്വരന് ജഗത്തിനെ സംഹരിക്കഹേതുവായിട്ട് രുദ്രനെന്നും പേരുകൾ പറയപ്പെടുന്നു. ഈ ത്രമൂർത്തികളുടെ ഗുണങ്ങളിൽ സർവ്വജ്ഞത്വം, സർവ്വസ്വാധീനത്വം, സാക്ഷിത്വം, നിർമ്മലത്വം, ജഗത്കർത്തൃത്വം, അകർത്തൃത്വം, അന്യഥാകർത്തൃത്വം, മായാവശിത്വം മുതലായവകൂടിയുണ്ട്. ഇവയെല്ലാം തന്നെ സത്ത്വഗുണത്തിൽ (മായയിൽ) ഉണ്ടായ കല്പനകളാകുന്നു.

ജീവാത്മക്കൾ

അവിദ്യയെന്നു പറയുന്നത് രജോഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെയാണല്ലോ. ആ അവിദ്യയിൽ ബ്രഹ്മചൈതന്യം മലിനജലത്തിൽ സൂര്യനെന്നപോലെ അവ്യക്തമായിട്ടാണ് പ്രതിബിംബിക്കുന്നത്. ആ പ്രതിബംബിത ചൈതന്യത്തെ ചിദാഭാസൻ (ജീവൻ) എന്ന് ശാസ്ത്രങ്ങ

ളിൽ വ്യവഹരിക്കുന്നു. ജീവന്റെ കാരണശരീരവും ആനന്ദമയകോശവും സുഷുപത്യവസ്ഥയും അവിദ്യതന്നെയാകുന്നു. അവിദ്യാമയമായ കാരണശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ജീവന് പ്രാജ്ഞൻ, പാരമാർത്ഥികൻ, അവിച്ഛിന്നൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. ജീവാത്മാക്കൾ, തങ്ങളുടെ ഉപാധികളിൽ സത്ത്വഗുണം വർദ്ധിച്ചിരുന്നാൽ സാത്ത്വികന്മാരും രജസ്സു വർദ്ധിച്ചിരുന്നാൽ രാജസന്മാരും തമസ്സ് വർദ്ധിച്ചിരുന്നാൽ താമസ്സന്മാരുമായിത്തീരുന്നു. ജീവാത്മാക്കൾക്ക് അവർ അവിദ്യാവശഗന്മാരാകയാൽ കിഞ്ചിജ്ഞത്വവും ശുദ്ധസത്ത്വരഹിതന്മാരാകയാൽ അവിവേകിത്വവും ആഭാസന്മാരാകയാൽ – ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങളാകയാൽ – അനേകത്വവും അവിദ്യയിൽനിന്നും സ്വയം മാറിനില്ക്കാൻ കഴിയാതെ അതിനോട് ചേർന്നുനില്ക്കയാൽ കാര്യോപാധികത്വവും കർത്തൃത്വവും ഭോക്തൃത്വവും സുഖിത്വവും ദുഃഖിത്വവും അഹന്തയും മമതയും മോഹിത്വവും മറ്റുമുണ്ടാകുന്നു. സാത്ത്വികന്മാർ ജ്ഞാനനിഷ്ഠകൊണ്ട് മോക്ഷത്തേയും രാജസന്മാർ കർമ്മനിഷ്ഠകൊണ്ട് ഇഹപരങ്ങളിലുള്ള ഗതാഗതത്വത്തേയും പ്രാപിക്കും. താമസന്മാരാകട്ടെ, ആലസ്യനിദ്രാദികൾക്കു വശപ്പെട്ട് ഈ ലോകത്തിലിരുന്നു തന്നെ ദുഃഖമനുഭവിക്കും. ഇവ രാജസഗുണത്തിലുള്ള കല്പനകളാകുന്നു.

ആകാശാദി മഹാഭൂതങ്ങൾ

ഈശ്വരന്റെ മായാമയമായ ഇച്ഛനിമിത്തം അന്ത്യഗുണമായ തമസ്സാകട്ടെ (താമസീശക്തി) അവരണം വിക്ഷേപം എന്ന് രണ്ടു ശക്തികളായി വേർപ്പെട്ടിരിക്കും. അവയിൽ ആവരണശക്തി ഭയകമ്പാദികൾക്കവകാശമുള്ളതായും വിക്ഷേപശക്തി നാനാവിധദൃശ്യങ്ങൾക്കവകാശമുള്ളതായും പറയപ്പെടുന്നു. താമസഗുണത്തിന് ആവരണ വിക്ഷേപരൂപമായിത്തീരാൻ സ്വയം ശക്തിയില്ല. ജീവകോടികൾക്കെല്ലാം അനുഭോഗത്തിനു തക്കതായ സാധനങ്ങൾ ഉണ്ടാകത്തക്കവണ്ണം തമോഗുണം ഈശ്വരേച്ഛനിമിത്തം ആവരണ വിക്ഷേപരൂപേണ പരിണമിക്കുകയാണുണ്ടായത്. ആവരണവിക്ഷേ.ശക്തികളിൽ അജ്ഞാനത്തെ – അറിവില്ലായ്മയെ – ആവരണമെന്നും, അറിവിനെ – നാനാത്വബോധത്തെ – വിക്ഷേപശക്തിയെന്നും അറിയേണ്ടതാകുന്നു. ഈ രണ്ടു ശക്തികളിൽ വെച്ച് ആവരണം വസ്തുസ്വഭാവത്തെ മറയ്ക്കുന്ന സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതും, വിക്ഷേപം വസ്തുവിനെ പലതാക്കിത്തീർക്കുന്ന സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതുമാണ്. തനിക്കുതാൻ തന്നെ തുല്യനായിട്ടുള്ള ഈശ്വരനേയും ആത്മജ്ഞാനികളായ മഹാന്മാരേയും ഒഴിച്ച് ദേഹം ഞാനെന്ന്

അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്ന മൂഢബുദ്ധികളുടെ ഉള്ളിൽ സദോദയമായി പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയെ കെടുക്കുമാറ് ആവരണശക്തി അന്ധകാരമയമായ മഴക്കാലത്തെ അമാവാസി എന്ന പോലെ മറച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അങ്ങനെയിരിക്കുന്നതിനാൽ കൂടസ്ഥബ്രഹ്മമായ അധിഷ്ഠാന ചൈതന്യത്തിനും ജീവേശ്വരന്മാരെന്നുള്ള ആരോപങ്ങൾക്കും തമ്മിലുള്ള ഭേദത്തെപ്പറ്റി ലേശവും അറിവാൻ പാടില്ലാത്ത വിധം ജീവന്മാർക്ക് അന്ധത്വം ഭവിക്കും. അതിനാൽ ആ ആവരണശക്തിയാകട്ടെ അവസാനമില്ലാതെ നിരന്തരമായി കഠോരമായിരിക്കുന്ന ജനനമരണാദി വേദനകളെ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായിത്തീരുന്നു. ഇനി വിക്ഷേപശക്തിയെപ്പറ്റി പറയാം. വിക്ഷേപശക്തിയിൽനിന്ന് ശബ്ദതന്മാത്രയായ ആകാശവും, ആകാശത്തിൽ നിന്ന് സ്പർശതന്മാത്രമായ വായുവും വായുവിൽനിന്ന് രൂപതന്മാത്രയായ അഗ്നിയും, അഗ്നിയിൽനിന്ന് രസതന്മാത്രയായ ജലവും, ജലത്തിൽനിന്ന് ഗന്ധതന്മാത്രയായ പൃഥിവിയും ഉണ്ടായി. ഈ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങൾക്ക് കാരണമായിരിക്കുന്ന വിക്ഷേപശക്തിയിൽ സത്ത്വാദിഗുണങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുകയാൽ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളും കാരണത്തെ അനുസരിച്ച് ത്രിഗുണാത്മകങ്ങൾ തന്നെയാകുന്നു, ആ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങൾക്ക് അപഞ്ചീകൃത പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളെന്നും തന്മാത്രകളെന്നും കൂടി പേരുകളുണ്ട്.

സൂക്ഷ്മശരീരോൽപത്തി

ആകാശം മുതലായ സൂക്ഷ്മ ഭൂതങ്ങൾ ത്രിഗുണാത്മകങ്ങളായിരിക്കയാൽ അവയിൽ

ശബ്ദതന്മാത്രയുടെ സാത്ത്വിക സമഷ്ടിഭാഗം ജ്ഞാനവും

സ്പർശ	”	”	”	മനസ്സും
രൂപ	”	”	”	ബുദ്ധിയും
രസ	”	”	”	ചിത്തവും
ഗന്ധ	`”	”	”	അഹങ്കാരവും

ശബ്ദതന്മാത്രയുടെ സാത്ത്വിക വ്യഷ്ടിഭാഗം ശ്രോത്രേന്ദ്രിയവും

സ്പർശ	”	”	”	ത്വഗിന്ദ്രിയവും
രൂപ	”	”	”	നേത്രേന്ദ്രിയവും
രസ	”	”	”	ജിഹ്വേന്ദ്രിയവും
ഗന്ധ	`”	”	”	ഘ്രാണേന്ദ്രിയവും

ശബ്ദതന്മാത്രയുടെ രാജസസമഷ്ടിഭാഗം സമാനവായുവും

സ്പർശ	”	”	”	വ്യാനവായുവും
രൂപ	”	”	”	ഉദാനവായുവും
രസ	”	”	”	അപാനവായുവും
ഗന്ധ	`”	”	”	പ്രാണവായുവും

ശബ്ദതന്മാത്രയുടെ രാജസ വ്യഷ്ടിഭാഗം വാഗിന്ദ്രിയവും

സ്പർശ	”	”	”	പാണീന്ദ്രിയവും
രൂപ	”	”	”	പാദേന്ദ്രിയവും
രസ	”	”	”	ഗുഹ്യേന്ദ്രിയവും
ഗന്ധ	”	”	”	ഗുദേന്ദ്രിയവും
				ആയിത്തീരുന്നു.

മേൽ വിവരിക്കപ്പെട്ടവയിൽ ജ്ഞാനം ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം സമാന വായു വാഗിന്ദ്രിയം ഇവ നാലും ശബ്ദ തന്മാത്രയുടേയും, മനസ്സ് ത്വഗി ന്ദ്രിയം വ്യാനവായു പാണീന്ദ്രിയം ഇവ നാലും സ്പർശതന്മാത്രയുടേ യും, ബുദ്ധി നേത്രേന്ദ്രിയം ഉദാനവായു പാദേന്ദ്രിയം ഇവ നാലും രൂപ തന്മാത്രയുടേയും ചിത്തം രസനേന്ദ്രിയം അപാനവായു ഗുഹ്യേന്ദ്രിയം ഇവ നാലും രസതന്മാത്രയുടേയും, അഹങ്കാരം ഘ്രാണേന്ദ്രിയം പ്രാണ വായു ഗുദേന്ദ്രിയം ഇവ നാലും ഗന്ധതന്മാത്രയുടേയും കൂറുകൾ (അം ശങ്ങൾ) ആകുന്നു

ജ്ഞാന സാധനങ്ങൾ:- പഞ്ച തന്മാത്രകളുടെ സാത്ത്വിക സമഷ്ടിഭാഗങ്ങളായ അന്തഃകരണങ്ങൾ അഞ്ചും സാത്ത്വിക വ്യഷ്ടി ഭാഗങ്ങളായ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ അഞ്ചും ജ്ഞാനസാധനങ്ങളാകുന്നു. അന്തഃകരണം പഞ്ചഭൂതാത്മക്കമെന്നു തെളിയിക്കാം.: അന്തഃകരണം ആകാശം പോലെ സകലത്തിനും ഇടം കൊടുത്തു ധരിക്കുന്നതിനാൽ ആ ധാരണയ്ക്കു സാധകമായ ജ്ഞാനം ആകാശാംശവും. വായുവെ ന്നതുപോലെ സങ്കല്പവികല്പ രൂപേണ ചലിക്കുന്നതിനാൽ ആ ചലന വൃത്തിയായ മനസ്സ് വായ്വംശവും, അഗ്നിയെപ്പോലെ വിഷയങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ ആ പ്രകാശവൃത്തിയായ ബുദ്ധി അഗ്ന്യം ശവും, ജലത്തെപ്പോലെ സർവ്വത്തിലും - സർവ്വവിഷയങ്ങളിലും - ചേർന്നിരിക്കയാൽ ആ വ്യാപകവൃത്തിയായ ചിത്തം ജലാംശവും, ഭൂമി യെപ്പോലെ സകലവിഷയങ്ങളിലും കഠിനമായി അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്ന തിനാൽ ആ അഭിമാനവൃത്തിയായ അഹങ്കാരം പൃഥ്വ്യംശവും ആകുന്നു.

ജ്ഞാനേന്ദ്രിയഗുണങ്ങൾ:- ശ്രോത്രം ആകാശാംശമാകയാൽ ശബ്ദത്തേയും, ത്വക്ക് വാംയ്വംശമാകയാൽ സ്പർശത്തേയും നേത്രം

അഗ്ന്യംശമാകയാൽ രൂപത്തേയും, രസനജലാംശമാകയാൽ രസത്തേയും,ഘ്രാണം പൃഥ്വ്യംശമാകയാൽ ഗന്ധത്തേയും മാത്രം ഗ്രഹിക്കുന്നു.

പ്രാണാദിവായുക്കളും പഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും

തന്മാത്രകളുടെ രാജസഗുണസമഷ്ട്യംശങ്ങളായ വായുക്കളഞ്ചും വ്യഷ്ട്യംശങ്ങളായ കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളഞ്ചും ക്രിയാ സാധനങ്ങളാകുന്നു. അവയിൽ പ്രാണാദിപഞ്ചവായുക്കളുടെ ഗുണങ്ങൾ:- സമാനവായു ആകാശാംശമാകയാൽ ആകാശത്തെപ്പോലെ ശരീരമദ്ധ്യമായ നാഭിസ്ഥാനത്തിരുന്ന് ഭക്ഷണസാധനങ്ങളെ സർവ്വ അംഗങ്ങൾക്കും പകുത്തുകൊടുക്കും. വ്യാനവായു വായ്വംശമാകയാൽ വായുവിനെപ്പോലെ സർവ്വഅംഗങ്ങളിലുമിരുന്ന് ശരീരത്തെ നിലനിർത്തും. ഉദാനവായു അഗ്ന്യംശമാകയാൽ അഗ്നിയെപ്പോലെ കണ്ഠസ്ഥാനത്തിരുന്ന് ജഠരാഗ്നിയെ ജ്വലിപ്പിച്ച് അന്നപാനാദികളെ ഉള്ളിലേയ്ക്ക് കടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കും. അപാനവായു ജലാംശമാകയാൽ ജലത്തെപ്പോലെ ഗുദസ്ഥാനത്തിലിരുന്നു മലമൂത്രവിസർജ്ജനങ്ങൾ നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കും. പ്രാണവായു പൃഥ്വ്യംശമാകയാൽ ഭൂമിയെപ്പോലെ ഹൃദയസ്ഥാനത്തിരുന്ന് ഉച്ഛ്വാസനിശ്ശ്വാസങ്ങളെ ചെയ്യിക്കും.

വേറെ നാഗൻ, കൂർമ്മൻ, കൃകലൻ, ദേവദത്തൻ, ധനഞ്ജയൻ ഇങ്ങനെ അഞ്ച് ഉപവായുക്കൾക്കൂടി ഉണ്ട്. അവയിൽ നാഗൻ ഛർദ്ദിയേയും, കൂർമ്മൻ വിക്കൽ ഏമ്പക്കം, കണ്ണടയ്ക്കൽ മിഴിക്കൽ ഇവയേയും, കൃകലൻ തുമ്മൽ വലിവ് മുതലായവയേയും, ദേവദത്തൻ ചിരി, വചനം കോട്ടുവായ് ഇവയേയും ചെയ്യും.

ധനഞ്ജയനാകട്ടെ, പ്രാണൻ പോയശേഷവും ദുർഗ്ഗന്ധങ്ങളെ പുറപ്പെടുവിച്ചുകൊണ്ട് അഞ്ചുദിവസം വരെ ശരീരത്തിലിരുന്നു വീങ്ങിതലവിള്ളലിനെചെയ്യും.

പ്രാണാദിവായുക്കളഞ്ചും ആന്തരങ്ങളും, ശ്രോത്രാദി ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ചേഷ്ടയ്ക്കു ഹേതുക്കളുമാകുന്നു. എന്നാൽ നാഗാദി പഞ്ചവായുക്കളാകട്ടെ, പ്രാണാദികളെ അപേക്ഷിച്ച് ബാഹ്യങ്ങളും വാഗാദി കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ചേഷ്ടക്കു കാരണഭൂതങ്ങളുമാണ്.

കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ:- വാക്ക്, പാണി, പാദം ഗുഹ്യം, ഗുദം ഇവയഞ്ചുമാണല്ലോ കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ. ഇവയിൽ വാക്ക് ആകാശാംശമാകയാൽ ആകാശസഹിതമായിട്ടു വചിക്കുകയും., പാണി വായ്വംശമാകയാൽ വായുസഹിതമായിട്ട് ഉയർത്തുക താഴ്ത്തുക മുതലായവ ചെയ്ക

യും, പാദം അഗ്ന്യംശമാകയാൽ അഗ്നിസഹിതമായിട്ടു നടക്കുകയും, ഗുഹ്യേന്ദ്രിയം ജലാംശമാകയാൽ ജലസഹിതമായിട്ട് ആനന്ദിക്കുകയും, ഗുദേന്ദ്രിയം പൃഥ്വ്യംശമാകയാൽ പൃഥിവിസഹിതമായിട്ട് മലവിസർജ്ജനം ചെയ്കയും ചെയ്യും. മേൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട ഈ ഇരുപതു തത്വങ്ങളും സൂക്ഷ്മശരീരമാകുന്നു. (പഞ്ചദശി മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സൂക്ഷ്മശരീരം എന്നു പറയുന്നത് പഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, പഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, പഞ്ചപ്രാണങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി ഇങ്ങനെ പതിനേഴു തത്ത്വങ്ങളേയാണ്. ഇവിടെ ചിത്തം, അഹങ്കാരം, ജ്ഞാനം ഈ മൂന്നു തത്ത്വങ്ങളെക്കൂടെ അന്തഃക്കരണധർമ്മങ്ങളായി അംഗീകരിച്ചു വിസ്തരിച്ചിരിക്കുന്നു). സൂക്ഷ്മശരീരമെന്നു പറയുന്നത് പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം എന്നു മൂന്നു കോശങ്ങളോടുകൂടിയതാകുന്നു. പ്രാണാദിപഞ്ചകവും, കർമ്മേന്ദ്രിയ പഞ്ചകവും ചേർന്നതിനു പ്രാണമയകോശമെന്നും, മനസ്സും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയപഞ്ചകവും ചേർന്നതിനു മനോമയകോശമെന്നും ബുദ്ധിയും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയപഞ്ചകവും ചേർന്നതിനു വിജ്ഞാനമയകോശമെന്നും പറയുന്നു. ദേവ രാക്ഷസ മാനുഷമൃഗാദി സകലജീവജാലങ്ങൾക്കും - ഓരോരുത്തർക്കും ഓരോ ശരീരമായിട്ട് - കോശത്രയാത്മകമായ ഈ സൂക്ഷ്മ ശരീരത്തെ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിച്ചു കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് - ഹിരണ്യഗർഭൻ, സൂത്രാത്മാവ്, മഹാപ്രാണൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങളുണ്ട്. വ്യഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ജീവന് - തൈജസൻ, പ്രാതിഭാസികൻ, സ്വപ്നകല്പിതൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ പറയപ്പെടുന്നു. ഈ സൂക്ഷ്മശരീരം താനായിട്ടു തോന്നുന്ന അവസ്ഥയ്ക്കു സ്വപ്നമെന്നാണ് പറയുന്നത്. സൂക്ഷ്മശരീരാഭിമാനിയായ ജീവനുസ്വർഗ്ഗനരകാദി ലോകപ്രാപ്തിയും, അവിടെയുള്ള സ്വകർമ്മഫലാനുഭവത്തിനുശേഷം ഇവിടെത്തന്നെ പുനർജന്മവുമുണ്ട്. ഇത് സൂക്ഷ്മശരീര കല്പനയാകുന്നു.

സ്ഥൂല പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയും പഞ്ചീകരണവും

സുഖദുഃഖങ്ങളോടു ചേർന്നുനില്ക്കുന്ന ജീവന്മാർക്ക് സ്ഥൂലശരീരവും ഭോഗവും സംഭവിക്കുമാറ് സർവ്വ ജീവരക്ഷകനായ ഈശ്വരൻ (പഞ്ചീകരിക്കാത്ത സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങൾക്ക് അപഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങൾ എന്നു പേര്. പഞ്ചീകരണം ഇനിയും അടുത്തുപറയുന്നു.) അപഞ്ചീകൃത പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളെ പഞ്ചീകരിച്ചു. എങ്ങനെയെന്നാൽ, അപഞ്ചീകൃത പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളുടെ താമസഗുണ തന്മാത്രകളിൽ ഓരോ

ഈ ദശവിധഗുണങ്ങൾ പട്ടികയിൽ ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

നാമം	രൂപം	വർണ്ണം	സ്വഭാവം	ഗുണം	ക്രിയാ	മുഖം	ദേവതാ	ശക്തി	അക്ഷരം
പൃഥ്വി	ചതുഷ്കോണം □	സുവർണ്ണം	കാഠിന്യം	ഗന്ധം	സൃഷ്ടി	സദ്യോജാതം	ബ്രഹ്മാവ്	സരസ്വതി	അകാരം
ജലം	അർദ്ധചന്ദ്രാകാരം ∪	ശ്വേതം	ശീതളം	മാധുര്യം	പാലനം	വാമദേവം	വിഷ്ണു	ലക്ഷ്മി	ഉകാരം
അഗ്നി	ത്രികോണം Δ	രക്തം	ഉഷ്ണം	തേജസ്സ്	സംഹാരം	അഘോരം	രുദ്രൻ	സ്വാഹാ	മകാരം
വായു	ഷൾകോണം ✡	ധൂമം	ചലനം	സ്പർശം	തിരോധാനം	തൽപുരുഷം	മഹേശ്വരൻ	പാർവ്വതി	നാദം
ആകാശം	വർത്തുളാകാരം O	നീലം	വെളി	ശബ്ദം	അനുഗ്രഹം	ഈശാനം	സദാശിവൻ	പരാശക്തി	ബിന്ദു

ന്നിനേയും തുല്യങ്ങളായ ഈ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളായി വിഭജിച്ച് അവയിൽ ആദ്യഭാഗങ്ങളായ (ഓരോന്നിന്റേയും പകുതി അംശങ്ങളെ) ഓരോന്നിനേയും നന്നാലാക്കി ആ നാലിനേയും മറ്റു ഭൂതങ്ങളുടെ പപ്പാതിയോടു ചേർത്തപ്പോൾ സ്വാംശം പകുതിയും മറ്റു നാലംശങ്ങൾ അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം (മറ്റോരോ ഭൂതത്തിന്റെയും അരയ്ക്കാൽഭാഗം) വീതം കൂടിയ പകുതിയും ചേർന്നു സ്ഥൂലഭൂതങ്ങൾ ഉണ്ടായി. (ദ്വിധാ വിധായ ചൈകൈകം ചതുർദ്ധം പ്രഥമം പുനഃസ്വസ്വേതരദ്വിതീയാംശൈർയോജനാത് പഞ്ച പഞ്ച തേ) (ഉദാ:- ആകാശത്തെ രണ്ടായി വിഭജിച്ച് അതിൽ ഒരംശവും, വായ്വാദി ഭൂതങ്ങളുടെ അരയ്ക്കാൽ അംശം വീതവും ഒന്നിച്ചു ചേർന്നു സ്ഥൂലാകാശമുണ്ടാകുന്നു. ഇതുപോലെ എല്ലാഭൂതങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള പഞ്ചീകരണം ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം എന്ന് അർത്ഥം.) ഈ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളിൽനിന്ന് സ്ഥൂല ശരീരങ്ങളും സകലാണ്ഡങ്ങളും അവയിലൊന്നായ ഭൂമിയും ഭോഗങ്ങളും ഉത്ഭവിച്ചു.

ഈ സ്ഥൂലപഞ്ചഭൂതങ്ങൾക്ക് ദശവിധഗുണങ്ങളുണ്ടെന്ന് ശ്രുതികളിൽ പറയുന്നു. (പട്ടിക 284-ാം പേജിൽ കാണുക)

അപഞ്ചീകൃതപഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളുടെ താമസഗുണതന്മാത്രകളിൽ ഓരോന്നിനെയും ഈ രണ്ടായി ഭാഗിച്ചത് ജീവകോടികളുടെ ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമാകുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ ആകാശത്തിന്റെ അർദ്ധാംശം ഭൂത പിശാചുക്കൾക്കും, ബാക്കി മറ്റു ജീവകോടികൾക്കും, വായുവിന്റെ അർദ്ധാംശം പക്ഷിജാതികൾക്കും അന്യാംശം അന്യജീവികൾക്കും അഗ്നിയുടെ അർദ്ധാംശം ദേവകൾക്കും, മറ്റെ അംശം മറ്റുള്ള ജീവികൾക്കും, ജലത്തിന്റെ അർദ്ധാംശം മത്സ്യാദി ജലജന്തുക്കൾക്കും, ഇതരാംശം അന്യജന്തുക്കൾക്കും, പൃഥിവിയുടെ അർദ്ധാംശം സ്ത്രീ ജാതികൾക്കും, ബാക്കി അർദ്ധാംശം മറ്റുള്ള ജീവ കോടികൾക്കും വേണ്ടിയാകുന്നു. ഇപ്രകാരം അവരവർക്കു തക്കതുപോലെ അനുഭവിക്കത്തക്കവിധത്തിൽ ആക്കിയതു തന്നെയാണ് പഞ്ചീകരണം കൊണ്ടുള്ള പ്രയോജനം

ഇനി അരഭാഗത്തെ എടുത്ത് അരയ്ക്കാൽഭാഗമാക്കി (പകുതിയുടെ നാലിൽ ഒന്ന്) പഞ്ചീകരണം ചെയ്ത് ഇതരഭൂതങ്ങളോടു മിശ്രീകരിച്ചതിന്റെ പ്രയോജനമെന്തെന്നു പറയുന്നു.....

ആകാശത്തിൽ സ്പർശ, രൂപ, രസ ഗന്ധങ്ങളായ നാലു ഗുണങ്ങൾ വ്യാപ്യങ്ങളായതിനാൽ അദൃശ്യങ്ങളായും നിജഗുണമായ ശബ്ദം ദൃശ്യമായും ഇരിക്കും. വായുവിൽ രൂപ രസ ഗന്ധങ്ങളായ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ വ്യാപ്യങ്ങളായതിനാൽ അദൃശ്യങ്ങളായും കാരണഗുണമായ

ശബ്ദവും നിജഗുണമായ സ്പർശവും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. അഗ്നിയിൽ രസഗന്ധങ്ങളായ രണ്ടു ഗുണങ്ങൾ വ്യാപ്യങ്ങളായതുകൊണ്ട് അവ അദൃശ്യങ്ങളായും കാരണഗുണങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശങ്ങളും നിജഗുണമായ രൂപവും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. ജലത്തിൽ ഗന്ധഗുണം വ്യാപ്യമായതുകൊണ്ട് അദൃശ്യമായും ശബ്ദസ്പർശരൂപങ്ങളാകുന്ന കാരണഗുണങ്ങളും നിജഗുണമായ രസവും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. പൃഥ്വിയിൽ കാരണഗുണങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശരൂപരസങ്ങളും നിജഗുണമായ ഗന്ധവും ദൃശ്യങ്ങളായിത്തന്നെ ഇരിക്കും.

സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളിൽനിന്നും സൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളുണ്ടായതു പോലെ തന്നെ, പഞ്ചീകരിച്ചതായ സ്ഥൂലഭുതങ്ങളിൽ നിന്നും സ്ഥൂല ശരീരങ്ങളുമുണ്ടായി.

സ്ഥൂലശരീരങ്ങൾ ഉണ്ടായ ക്രമം:-

പൃഥിവി:

പൃഥിവിയിൽ സ്വാംശം പകുതി ചേർന്നത് അസ്ഥിയും,

പൃഥിവിയിൽ അരയ്ക്കാൽ	(1/8) ഭാഗം	ജലം	ചേർന്നതു	മാംസവും
”	(1/8) ഭാഗം	അഗ്നി	”	ചർമ്മവും
”	(1/8) ഭാഗം	വായു	”	ഞരമ്പുകളും
”	(1/8) ഭാഗം	ആകാശം	”	രോമങ്ങളും

ആകുന്നു. ഇവ അഞ്ചും പൃഥിവിയുടെ കൂറുകളാകുന്നു.

ജലം:-

ജലത്തിൽ സ്വാംശം പകുതി ചേർന്നതു മൂത്രവും

„ പൃഥിവി അരയ്ക്കാൽ	ഭാഗം ചേർന്നത്	മജ്ജയും
” അഗ്നി	”	വിയർപ്പും
” വായു	”	രക്തവും
” ആകാശം	”	ശുക്ലവും

ആകുന്നു. ഇവ അഞ്ചും ജലത്തിന്റെ കൂറുകളാണ്.

അഗ്നി:-

അഗ്നിയിൽ സ്വാംശം പകുതി കൂടിയതു			നിദ്രയും
„ പൃഥിവി അരയ്ക്കാൽ	ഭാഗം കൂടിയത്		വിശപ്പും
” ജലം	”	(തൃഷ്ണ)	ദാഹവും
” വായു	”	(ആലസ്യം)	ക്ഷീണവും

" ആകാശം " സംഗമവും ആകുന്നു. ഈ അഞ്ചും അഗ്നിയുടെ കൂറുകളാണ്.

വായു:-

വായുവിൽ സ്വാംശം പകുതി കൂടിയതു ഓട്ടം

„ പൃഥിവി 1/8 കൂടിയത് കിടപ്പ്

" ജലം " ഇരിപ്പ്

" അഗ്നി " നടപ്പ്

" ആകാശം " ചാട്ടം

ഈ അഞ്ചും വായുവിന്റെ കൂറുകളാണ്.

ആകാശം:-

ആകാശത്തിൽ സ്വാംശം പകുതി കൂടിയതു മോഹം

„ പൃഥിവി 1/8കൂടിയത് രാഗം

" ജലം " ദ്വേഷം

" അഗ്നി " ഭയം

" വായു " ലജ്ജ

ഇവ അഞ്ചും ആകാശത്തിന്റെ കൂറുകളാകുന്നു.

ഇവ ഇരുപത്തിയഞ്ചു തത്വങ്ങളുംകൂടി സ്ഥൂലശരീരമെന്നും അന്നമയകോശമെന്നും വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു.

ഈ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങൾകൊണ്ട് അണ്ഡമുണ്ടായി. ആ അണ്ഡത്തിന്റെ അധോഭാഗത്തിലും ഊർദ്ധ്വഭാഗത്തിലുമായിട്ട് ഏഴേഴു ലോകങ്ങളും ആ ലോകങ്ങൾക്ക് ഉചിതങ്ങളായ നാലുവക യോനികളും ഏഴുവക ജന്മങ്ങളും സ്ഥൂല രൂപേണ ഉണ്ടായി.

നാലുവക യോനികൾ അണ്ഡജം, ഉത്ഭിജ്ജം,സ്വേദജം ജരായുജം ഇവകളാകുന്നു. ഇവയിൽ അണ്ഡജങ്ങൾ പക്ഷി പന്നഗാദികളും, ഉത്ഭിജ്ജങ്ങൾ വൃക്ഷലതാദികളും സ്വേദജങ്ങൾ പേൻ, കൊതുക്, മൂട്ട മുതലായവയും ജരായുജങ്ങൾ ദേവമാനുഷമൃഗാദികളും ആകുന്നു.

ഏഴു വക ജന്മങ്ങൾ ദേവമാനുഷ പക്ഷിമൃഗോരഗജലജസ്ഥാവരങ്ങളാകുന്നു ഇവ എൺപത്തിനാലുലക്ഷമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.. ഇവയിൽ മുൻപറഞ്ഞ ഇരുപത്തിഅഞ്ചു തത്ത്വങ്ങളടങ്ങിയ സ്ഥൂലശരീരങ്ങളെ ദേവ രാക്ഷസമനുഷ്യമൃഗാദികളായി ജനിച്ച ഓരോരോ ജീവന്മാർക്കും ജനനം തോറും അവരവരുടെ കർമ്മഫലാനുഭോഗത്തിനനു

രൂപമായ വിധത്തിൽ ജഗത്സൃഷ്ടാവായ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിച്ചുകൊടുത്തരുളുന്നു.

അഭിമാനനാമങ്ങൾ

ഇനി സ്ഥൂലശരീരാഭിമാനത്താൽ ജീവേശ്വരന്മാർക്ക് സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള നാമവിശേഷങ്ങൾ ഏതെല്ലാമെന്നു വിവരിക്കുന്നു:– സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിച്ച ഈശ്വരന് വിരാട്, വൈശ്വാനരൻ, വൈരാജകൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ ഉണ്ട്.

വ്യഷ്ടി സ്ഥൂലശരീരത്തെ താനെന്ന് അധ്യസിച്ചിരിക്കുന്ന ജീവന് വിശ്വൻ, വ്യവഹാരികൻ, ചിദാഭാസൻ എന്ന് മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ ഉണ്ട്. സ്ഥൂലദേഹം താനെന്നു തോന്നുന്ന അവസരം ജാഗ്രദവസ്ഥയാകുന്നു.

ജീവപ്രളയം

ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തിനു നിദ്ര, മൂർച്ഛ, മരണം ഇങ്ങനെ മൂന്ന് പ്രളയങ്ങൾ ഉണ്ട്. അവയിൽ നിദ്ര ദിനപ്രളയവും, മൂർച്ഛ അവാന്തര പ്രളയവും, മരണം മഹാപ്രളയവും ആകുന്നു. ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തിനു പദേ പാദേ ഉത്പത്തിയും നാശവുമുണ്ട്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മശരീരം, കാരണശരീരമിരിക്കുന്നതുവരെ നിലനില്ക്കും. ഇതു വടബീജന്യായ പ്രകാരമുള്ള സ്ഥൂല ശരീരകല്പനയാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണചൈതന്യമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തിൽ അസത്ത് (ഇല്ലാത്തത്) ആയ ജീവപരങ്ങൾ (ജീവേശ്വരന്മാർ) വെറും ദൃശ്യം (തോന്നൽ) മാത്രമായി ഭവിച്ചതിനെക്കുറിച്ച് അദ്ധ്യാരോപയുക്തി കൊണ്ട് കഴിവുള്ളിടത്തോളം കാണിച്ചു. ആകയാൽ അന്തർബ്ബഹിസ്ഥിതങ്ങളായിക്കാണപ്പെടുന്ന സമസ്തദൃശ്യങ്ങളേയും ഈ ഹേതുക്കളെ മറന്നുപോകാതെ സ്വപ്നതുല്യം അസത്യമെന്നു നിശ്ചയിച്ചു തെളിഞ്ഞവൻ നിസ്സംശയം ജ്ഞാനിയാകുന്നു..

മേല്പ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അദ്ധ്യാരോപയുക്തി അവസാനിച്ചു.

അപവാദം

(മന്ദാന്ധകാരത്താൽ കയറിൽ തോന്നിയ സർപ്പപ്രതീതി നല്ല വെളിച്ചത്തിൽ ഇല്ലാതായി വാസ്തവസ്ഥിതി ഗ്രഹിക്കുന്നതുപോലെ,

ബ്രഹ്മവസ്തുവിൽ അജ്ഞാനത്താൽ തോന്നിയ ജീവേശ്വരജഗത് ഭേദങ്ങളെ അദ്വൈതവേദാന്തശാസ്ത്രയുക്തികൾകൊണ്ടു നിഷേധിച്ചു വാസ്തവസ്ഥിതി വെളിപ്പെടുത്തുന്ന സമ്പ്രദായത്തിന് അപവാദയുക്തി എന്നു ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറയുന്നു.)

മേഘങ്ങൾ നിബിഡങ്ങളായി നിറഞ്ഞ മഴക്കാലം മാറുമ്പോൾ ആകാശം യാതൊരു മാലിന്യവും കൂടാതെ പ്രകാശിക്കുന്നതുപോലെ നാനാവിധത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചഭാനങ്ങൾ — ആദ്ധ്യാരോപങ്ങൾ - എല്ലാം നീങ്ങി ബ്രഹ്മചൈതന്യം പരിപൂർണ്ണമായി വെളിപ്പെടുന്നഅത്ഭുതകരമായ ഐക്യമുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നതിനുള്ള സാധനമാകുന്നു അപവാദ തന്ത്രം.

എങ്ങെയെന്നാൽ: ഇതു സർപ്പമല്ല, രജ്ജൂവാകുന്നു. ഇവൻ ചോരനല്ല, സ്ഥാണുവാകുന്നു. ഇതു ജലമല്ല, കാനലാകുന്നു. ഇതു രജതമല്ല, ശുക്തിയാകുന്നു. ഇതുകൃഷ്ണവർണ്ണമല്ല, ആകാശമാകുന്നു. എന്നു കാണുന്നതുപോലെ,ഞാനെന്നും എന്റേതെന്നും അഭിമാനിക്കുന്നവ അസ്ഥ്യാദി ഇരുപത്തഞ്ചു തത്വങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്ന സ്ഥൂലശരീരമോ അതിനും ആധാരമായുള്ള സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളോ, അവയ്ക്കും ആധാരമായി അടുക്കിവെച്ചതുപോലെയുള്ള ഗുണത്രയമോ അഹങ്കാരമോ മൂല പ്രകൃതിയോ അല്ല, പിന്നയോ അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമത്രേ.

ഈ വാസ്തവത്തെക്കാണുന്നതിനു ജ്ഞാനാചാര്യന്റെ അനുഗ്രഹമാകുന്ന നേത്രവും, മഹാന്മാർ അരുളിച്ചെയ്ത അനുഭൂതിശാസ്ത്രമാകുന്ന ദീപവും അത്യന്താപേക്ഷിതങ്ങളായ ഉപകരണങ്ങളാകുന്നു.

സ്ഥൂലദേഹം മുതൽ മൂല പ്രകൃതിപര്യന്തം ഉള്ള ആരോപങ്ങളെ അപവദിച്ച് വസ്തുസ്ഥിതി ദൃഢപ്പെടുന്നവിധം എങ്ങനെയെന്നാൽ: 'കാര്യം കാരണത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല', എന്നുള്ള ശാസ്ത്രദൃഷ്ടി കൊണ്ടു വികൃതിസ്ഥൂലദേഹം മുതൽ മൂലപ്രകൃതിപര്യന്തം തത്വങ്ങളെ, അതതു കാരണങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായതുപോലെയഥാക്രമം അതതു കാരണങ്ങളിൽ ലയിപ്പിക്കുകയാകുന്നു.. ഇതെങ്ങനെയെന്നു വിവരിക്കുന്നു.

സ്ഥൂലശരീരലയക്രമം

ആകാശം സ്വാംശം പകുതി മോഹമാണല്ലോ? അത് ആകാശത്തോട് ചേർന്നാൽ ലയിക്കുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ, ആകാശത്തിന്റെ ബാക്കി അർദ്ധർഭാഗത്തിലെ നാലംശങ്ങൾ (അരയ്ക്കാൽ അരയ്ക്കാൽ

ഭാഗം വീതമുള്ളവ) ആക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥിവി, അഗ്നി, ജലം, വായു ഇവ നാലിലും കലർന്നു നിന്നുണ്ടായ രാഗം, ദ്വേഷം ഭയം ലജ്ജ ഈ നാലു വികാരങ്ങളും ആകാശത്തോടു ചേർന്നു വിലയിക്കുന്നു.

വായുവിന്റെ സ്വാംശം പകുതിയായ ഓട്ടം വായുവിനോട് ചേർന്നാൽ ലയിക്കും. അതുപോലെതന്നെ വായുവിന്റെ ബാക്കി അർദ്ധഭാഗം നാലുഭാഗമാക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥിവി, ജലം, അഗ്നി, ആകാശം ഇവ നാലിലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ കിടപ്പ്, ഇരിപ്പ്, നടപ്പ്, ചാട്ടം ഈ നാലു വികാരങ്ങളും വായുവോടു ചേർന്നു ലയിക്കതന്നെ ചെയ്യുന്നു.

അഗ്നിയുടെ സ്വാംശം പകുതിയായ നിദ്ര അഗ്നിയോടു ചേർന്നാൽ ലയിക്കും. അതുപോലെ തന്നെ അഗ്നിയുടെ ബാക്കി അർദ്ധഭാഗം നാലുഭാഗമാക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥിവി, ജലം, വായു, ആകാശം, ഇവ നാലിലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ വിശപ്പ്, ദാഹം, ആലസ്യം സംഗമം ഇവ നാലും അഗ്നിയോടു ചേർന്നുലയിക്കുന്നു.

ജലം സ്വാംശം പകുതി മൂത്രമാണെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ അതും അതുപോലെതന്നെ ജലത്തിന്റെ ബാക്കി അർദ്ധാംശം നാലുഭാഗമാക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥി, അഗ്നി, വായു ആകാശം ഇവ നാലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ മജ്ജ, വിയർപ്പ്, രക്തം, ശുക്ലം ഇവ നാലും ജലത്തോടു ചേർന്നു ലയിക്കുന്നു.

പൃഥിയുടെ സ്വാംശം പകുതിയായ അസ്ഥി പൃഥിയോടു ചേർന്നു ലയിക്കുന്നു. അതുപോലെ പൃഥിയുടെ ബാക്കി അർദ്ധാംശത്തിന്റെ നാലംശങ്ങൾ (അരയ്ക്കാൽഭാഗം വീതം) ഇതരഭൂതങ്ങളായ ജലം, അഗ്നി, വായു ആകാശം ഇവ നാലിലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ മാംസം ചർമ്മം, ഞരമ്പ്, രോമം ഇവ നാലും പൃഥിവിയോടു ചേർന്നു ലയിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലശരീരതത്വങ്ങൾ ഇരുപത്തിയഞ്ചും സ്ഥൂലപഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ വിലയിക്കുന്നു.

സ്ഥൂലപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ ലയക്രമം

പൃഥിവി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം ഈ സ്ഥൂലഭ്രൂതങ്ങളഞ്ചും സൂക്ഷ്മപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ തമോഗുണത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളഞ്ചും വിലയിച്ചാൽ തജ്ജന്യങ്ങളായ അണ്ഡ

ജാദി നാലുവക യോനികളും ദേവാദി എഴുവക ജന്മങ്ങളും, അന്നമയ കോശവും വിരാഡാദി ഈശ്വരാഭിമാന നാമങ്ങളും, വിശ്വാദിജീവാഭി മാന നാമങ്ങളും വിലയിക്കും.

സൂക്ഷ്മശരീരലയക്രമം

എങ്ങനെയെന്നാൽ:

ശബ്ദതന്മാത്ര രാജസവ്യഷ്ടിയോടുകൂടിയ വാഗിന്ദ്രിയം ശബ്ദതന്മാത്രയിലും

സ്പർശ	”	പാണീന്ദ്രിയം	സ്പർശ	”
രൂപ	”	പാദേന്ദ്രിയം	രൂപ	”
രസ	”	ഗുഹ്യേന്ദ്രിയം	രസ	”
ഗന്ധ	”	ഗുദേന്ദ്രിയം	ഗന്ധ	”

ശബ്ദതന്മാത്ര സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിയോടു കൂടിയ ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം ശബ്ദതന്മാത്രയിലും

സ്പർശ	”	ത്വഗിന്ദ്രിയം	സ്പർശ	”
രൂപ	”	നേത്രേന്ദ്രിയം	രൂപ	”
രസ	”	ജിഹ്വേന്ദ്രിയം	രസ	”
ഗന്ധ	”	ഘ്രാണേന്ദ്രിയം	ഗന്ധ	”

ശബ്ദതന്മാത്ര രാജസസമഷ്ടിയോടു കൂടിയ സമാനവായു ശബ്ദതന്മാത്രയിലും

സ്പർശ	”	വ്യാനവായു	സ്പർശ	”
രൂപ	”	ഉദാനവായു	രൂപ	”
രസ	”	അപാനവായു	രസ	”
ഗന്ധ	”	പ്രാണവായു	ഗന്ധ	”

ശബ്ദതന്മാത്ര സാത്ത്വികസമഷ്ടിയോടു കൂടിയ ജ്ഞാനം ശബ്ദതന്മാത്രയിലും

സ്പർശ	”	മനസ്സ്	സ്പർശ	”
രൂപ	”	ബുദ്ധി	രൂപ	”
രസ	”	ചിത്തം	രസ	”
ഗന്ധ	”	അഹങ്കാരം	ഗന്ധ	”

ലയിക്കുന്നു. അതായത്, വാഗാദി കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളഞ്ചും ശ്രോത്രാദി ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളഞ്ചും, സമാനാദി വായുക്കളഞ്ചും ജ്ഞാനാദി അന്തഃകരണളഞ്ചും കൂടിയ സൂക്ഷ്മ ശരീരതത്ത്വമിരുപതും തനിക്കു കാരണങ്ങളായ പഞ്ചതന്മാത്രകളുടെ സത്ത്വരജോഗുണങ്ങ ളിൽ ലയിക്കും.

സൂക്ഷ്മപഞ്ചഭൂതലയം

പൃഥിവി സ്വകാരണമായ ഗന്ധതന്മാത്രയോടുകൂടി ജലത്തിലും

ജലം	”	രസ	”	അഗ്നിയിലും
അഗ്നി	”	രൂപ	”	വായുവിലും
വായു	”	സ്പർശ	”	ആകാശത്തിലും
ആകാശം	”	ശബ്ദ	”	വിക്ഷേപശക്തിയിലും

വിക്ഷേപശക്തിയും ആവരണശക്തിയും സ്വകാരണമായ തമോ ഗുണപ്രകൃതിയിലും ലയിക്കുന്നതാകുന്നു.

ഇനി ജീവന്റെ കാരണശരീരലയം എങ്ങനെയെന്നാൽ:- തന്നെ മറന്ന മറവിയെ - അജ്ഞാനത്തെ ആണല്ലോ കാരണശരീരമെന്നു പറ യുന്നത്.? അതിനെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന ശങ്കയ്ക്ക് - വേദം അസത്യംപറയുകയില്ല. ആകയാൽ അതിന്റെ മഹാ വാക്യാർത്ഥ മായ സ്വരൂപത്തെ - ആത്മാവിനെ വിസ്മരിച്ചതുപോലെയിരുന്നെങ്കിലും ഉള്ളിൽ കണ്ടുകൊണ്ടു മനനം ചെയ്യണം. അപ്രകാരം ചെയ്താൽ ആ ആത്മവസ്തു പരിപൂർണ്ണമായി പ്രകാശിക്കും.അങ്ങനെയായാൽ സക ലചരാചരങ്ങളും അണ്ഡാണ്ഡകോടികളും ബാഹ്യത്തിലല്ലാതെ പരി പൂർണ്ണമായ എന്റെ അന്തർവ്യാപകത്തിൽ താനേ ദൃശ്യമാകുമെന്നു പറ യത്തക്കതായ ദൃഢ ചിത്തത സ്വയം സംഭവിക്കും. ആ നിലയിൽ ആനാ ദിയായി അറിയാതെ വന്ന് ഉള്ളിൽ ധരിച്ചിരിക്കുന്ന - സ്വരൂപത്തെ മറ ച്ചിരിക്കുന്ന - അവിദ്യയാകുന്ന കാരണശരീരവും ലയപ്പെടുന്നതാകുന്നു.

ഈ വിലീനാവസ്ഥയിൽ, രാജസഗുണാവിദ്യയിൽ പ്രതിബിം ബിച്ച ജ്ഞാനനിഷ്ഠന്മാർ, കർമ്മനിഷ്ഠന്മാർ ആലസ്യം നിദ്ര മയക്കം ഇവയോടുകൂടിയവർ ഇങ്ങനെയുള്ള മൂന്നുവക ജീവാത്മാക്കളും ആ കാരണശരീരത്തെ അഭിമാനിക്കുന്ന പ്രാജ്ഞൻ, പാരമാർത്ഥികൻ, അവി ച്ഛിന്നൻ ഈ അഭിമാനനാമങ്ങളും വിലയം പ്രാപിക്കും.

ത്രിമൂർത്തികളുടെ ലയം

സത്ത്വഗുണമായയിൽ സത്ത്വം പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച വിഷ്ണുവും, രജസ്സ് പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ബ്രഹ്മാവും, തമസ്സു പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച രുദ്രനും, സത്ത്വഗുണമായ കാരണശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ച ഈശ്വരൻ, അന്തര്യാമി, അവ്യാകൃതൻ, ഈ അഭിമാനികളും സ്വകാരണമായ സത്ത്വഗുണത്തിൽ ലയം പ്രാപിക്കും. മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ത്രിഗുണങ്ങൾ അവയ്ക്കു കാരണമായ മൂല പ്രകൃതിയിലും ആ മൂല പ്രകൃതി തനിക്കധിഷ്ഠാനമായ അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മവസ്തുവിലും ലയിക്കും.

ഇങ്ങനെ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ പരബ്രഹ്മം തനിക്കന്യമല്ലാതെ താനായിട്ടുതന്നെ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നു ശ്രുതികൾ അപവാദതന്ത്രരൂപേണ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഇപ്രകാരം അദ്ധ്യാരോപാപവാദയുക്തികൾകൊണ്ട് സർവ്വകാരണമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൽ നിന്ന് അന്യമായിട്ട് യാതൊരു വസ്തുവുമില്ലെന്നും ആ ബ്രഹ്മവസ്തു താനാണെന്നും അപരോക്ഷമായി ബോധിക്കയാണ് ലയസമാധിമാർഗ്ഗേണയുള്ള കൈവല്യപ്രാപ്തിയ്ക്കു കാരണം.

II

ശരീരതത്ത്വസംഗ്രഹം

ബ്രഹ്മചൈതന്യൈകദേശസ്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന മൂലപ്രകൃതിയെന്ന മായാശക്തിയുടെ ചേഷ്ടനിമിത്തം ശബ്ദസ്പർശ രൂപരസഗന്ധങ്ങളെന്ന അഞ്ചുവിഷയങ്ങൾ അഞ്ചു ഭൂതങ്ങളായും ആ ഭൂതങ്ങൾ അനേകഭേദഭിന്നചരാചര (സ്ഥാവരജംഗമ) രൂപ പ്രപഞ്ചമായും ഭവിച്ചു. ഈ പ്രപഞ്ചകല്പനയ്ക്ക് കാരണം പഞ്ചഭൂത സമ്മിശ്രമായും പിണ്ഡാകാരമായുമിരിക്കുന്ന ശരീരം തന്നെയാണ് . അങ്ങനെയിരിക്കുന്ന ശരീരത്തിലുള്ള അത്ഭുതങ്ങൾ സകലരും ഗൗനിക്കത്തക്കവയാകയാൽ അവയെ ഇവിടെ കുറിക്കുന്നു. ഈ ശരീരത്തിൽ സ്വഭാവതഃ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ശ്വാസവായു ശരീരത്തെ രക്ഷിക്കുന്നതിന് ഉപയോഗമുള്ളതായി ത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. ശ്വാസമാകട്ടെ മൂലാധാരത്തിൽ നിന്നും ഉൽഗമിച്ച് അതിന്റെ ഒരു ഭാഗം കപാലത്തിൽ ചെല്ലുന്നതു കൂടാതെ മറ്റൊരു ഭാഗം നാസിക അല്ലെങ്കിൽ വക്ത്രം മാർഗ്ഗമായി വെളിപ്പെട്ട് അതിൽ ചില അംഗുല പ്രമാണം ചേതപ്പെട്ടുപോകുന്നു. ശേഷിച്ചതിനെ, മേൽപറഞ്ഞ കപാലത്തിൽ ചെന്ന അംശം ഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ടു മൂലാധാരത്തിൽ തന്നെ പോയിച്ചേരുന്നു. ഇപ്രകാരം നിമിഷം തെറ്റാതെ ഊർദ്ധ്വമുഖമായും, അധോമുഖമായും പോയിവരുന്ന ഈ ശ്വാസം സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ഉഗ്രമായി നടക്കുന്നത് സ്വഭാവമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശരീരത്തിന് ഏറ്റവും ആരോഗ്യം ഭവിക്കുന്നു. ജാഗ്രൽകാലത്തിൽ ശ്വാസനടപ്പ് എത്രയും ലേശമായിരിക്കണം. അങ്ങനെയല്ലാതെ ഉഗ്രമായി നടക്കുമെങ്കിൽ ദേഹത്തിൽ ബലക്ഷയം നേരിട്ട്ശ്വാസവായുവിന്റെ മൂലാധാരവേരിന് അയവുണ്ടായിരിക്കുന്നുയെന്നും അത് അവസാനകാലസൂചനയെന്നും അറിയേണ്ടതാണ്. അപ്രകാരം ആപത്ത് നേരിടാതിരിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് ചെയ്യേണ്ടതായ ജാഗ്രത എന്തെന്നാൽ ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ശ്വാസനട, നയമായിരിക്കുന്നതിന് ശരീരദാർഢ്യം കാരണമാകയാൽ ശരീരത്തെ ശ്രമപ്പെടുത്താതെ രക്ഷിക്കണം,ശക്തി, ക്രമം, പരിമിതി ഇവയെ അതിക്രമിച്ച് യാതൊന്നും പ്രവർത്തിപ്പാൻ തുനിയരുത്. വിഷയാനന്ദാനുഭവത്തിൽ വെളിപ്പെടുന്ന ശുക്രശോണിതങ്ങൾ ശരീരത്തിന്റെ

യാവൽസാരാംശങ്ങളേയും പിഴിഞ്ഞ് ഒരു വഴിയൂടെയിറങ്ങുന്നവയാകയാലും ഇതിനാൽ ശരീരത്തിന് ഏറ്റവും ബലക്ഷയം സംഭവിക്കുന്നതിനാലും ഈ സംഗതിയിൽ വളരെ വൈരാഗ്യത്തോടും മിതമായും ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. പ്രജ്ഞ വിട്ടിരിക്കുമ്പോൾ ശ്വാസം ഏറ്റവും മൃദുവായി നടക്കുമെങ്കിൽ അപായം തന്നെയാണ്.

ഇതല്ലാതെ നിഷ്ക്കർഷമായിരിക്കുന്ന അനേക ചില്ലറ (അന്തഃകരണവൃത്തികളെ വായുക്കളാക്കി പറഞ്ഞത്. 'പ്രാണ ഏവ മനഃ, മന ഏവ പ്രാണഃ' എന്ന നിയമമനുസരിച്ചാണ്. ശക്തിഭേദത്താലത്രേ ഇവയെ രണ്ടായി വ്യഹരിക്കുന്നത്) വായുക്കൾ ശ്വാസഗതാഗതസഹായത്താൽ പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ട് ശരീരത്തിൽ പല സ്ഥാനത്തിലും ഉണ്ട്. അവ. 1. മനസ്സ് 2. ബുദ്ധി 3. ചിത്തം 4. അഹങ്കാരം എന്ന ഈ നാലു സ്വഭാവങ്ങളോടുകൂടിയ അന്തഃകരണമാകയാൽ അതു സുഷുപ്തികാലത്തിൽ പ്രകാശം കൂടാതെ അടങ്ങി കിടപ്പതും സ്വപ്നത്തിലേക്കാൾ ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അതിനു വിശേഷശക്തിയുണ്ടാകുന്നതും സ്വഭാവം തന്നെ. എന്തെന്നാൽ ശ്വാസം ബലപ്പെട്ടാൽ അന്തഃകരണം മലിനീഭവിക്കും. നയപ്പെട്ടാൽ പ്രകാശസമ്പന്നമാകും. ഈ അന്തഃകരണത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന നാലു സ്വഭാവങ്ങളിൽ മനസ്സായത്, ഭാവികാലസ്ഥിതിയെ ഗൗനിക്കാതെ അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്ന വിഷയത്തിൽ സൂചിക്കാത്ത ന്യായത്തിൽ ഉടനെ വ്യാപരിക്കും.

ചിത്തമെന്നാൽ അപ്രകാരം മനസ്സു വ്യാപരിച്ച ഉടനെ ഏതെങ്കിലും അനുമാനത്തെ കൊടുക്കുന്നതു തന്നെയാണ്. ബുദ്ധിയെന്നാൽ അപ്രകാരം അനുമാനമുണ്ടായ ഉടനെ വിഹിതാവിഹിതങ്ങളെ വിചാരിച്ച് ഉചിതമായ കൃത്യം ഇന്നതെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുന്നതാണ്. അഹങ്കാരമാകട്ടെ യാതൊരു കാര്യത്തെയെങ്കിലും ചെയ്‌വാൻ തുനിയുന്നതാണ്. ഒരു വിഷയത്തിൽ മനസ്സു വ്യാപരിച്ച് ചിത്തം അനുമാനിച്ച ഉടനെ ആ വിഷയത്തെ ബുദ്ധിയുടെ വിചാരണയ്ക് കൊണ്ടുവന്ന് അഹങ്കാരം ചേർന്ന് നടത്തുന്ന നടപടി വൃഥാവിലല്ലാതേയും അംഗീകരിക്കത്തക്കതും ആയിരിക്കും. ഈ ക്രമം വിട്ട് (തെറ്റി) ഏതു വിഷയത്തിലെങ്കിലും മനസ്സ് വ്യാപിച്ച അല്ലെങ്കിൽ അനുമാനം ജനിച്ച ഉടനെ ബുദ്ധിമയവിചാരണ കൂടാതെ അഹങ്കാരം കേറി വർദ്ധിച്ചു ക്രമോല്ലംഘിയായ നടപടിക്കിടയാകുമെങ്കിൽ അതിനാലാപത്തും ശരീരവ്യഥയും അപകീർത്തിയും ധനനഷ്ടവും സംഭവിക്കുമെന്നുള്ളത് ലോകാനുഭവത്താൽ ദൃഢപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാകുന്നു. അതിനെ നിഗ്രഹിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് ആർക്കും കഴികയില്ല. ആകയാൽ ഗുണദോഷവിചാരം കൂടാതെ

പ്രവൃത്തി പാടില്ല. ദുഷ്പ്രവൃത്തി ഹേതുവായി ആപത്തു സംഭവിച്ച് കറങ്ങുന്ന സമയത്തു മാത്രം എങ്ങാനും വിചാരണ ചെയ്വാൻ തുടങ്ങുന്ന മൂഢജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പശ്ചാത്താപം കൊണ്ടാടുന്നതു കൊണ്ടു മാത്രം പ്രയോജനം വല്ലതുമുണ്ടോ? അപ്രകാരം വിചാരം കൂടാതെ പ്രവർത്തിച്ചതിലേയ്ക്ക് അവരെകൊണ്ട് പ്രായശ്ചിത്തം ചെയ്യിക്കണം, എങ്കിലേ ശരിയാകൂ. ഇവിടെ പ്രായശ്ചിത്തമെന്നു പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം സാധാരണ ധരിച്ചും നടന്നും നടത്തിച്ചും വരുന്ന പ്രകാരം ധനം മുതലായവയെകൊണ്ട് പെരുമാറുകയെന്നുള്ളതാണെന്നു ധരിക്കരുത്.പിന്നയോ, 'പ്രായോ നാമ തപഃപ്രോക്തം ചിത്തം നിശ്ചയ ഉച്യതേ, താപോ നിശ്ചയ സംയുക്തം പ്രായശ്ചിത്തം തദുച്യതേ', അതായതു പ്രായഃ എന്നതിന് തപസ്സെന്നും 'തപ -ഉപതാപേ' എന്ന ധാത്വർത്ഥപ്രകാരം തപസ്സെന്നതിന് താപ(വ്യസന) മെന്നും ചിത്തമെന്നതിന് നിശ്ചയമെന്നും ഇങ്ങനെ തപസ്സും നിശ്ചയവും കൂടിച്ചേർന്നത് പ്രായശ്ചിത്തം എന്നും അർത്ഥം ആകുന്നു. ഏതെങ്കിലും ഒരു കടും കൈ ചെയ്തുപോയാൽ, 'അയ്യോ! ഞാനിങ്ങനെ ചെയ്തുപോയല്ലൊ,' എന്ന് പശ്ചാത്താപപ്പെടുകയും, തരം പോലെ പിന്നേയും പിന്നേയും ചെയ്കയും പശ്ചാത്താപിക്കയും, ചെയ്താൽ അതു പ്രായശ്ചിത്തമാകയില്ല. പാപം പ്രഭൂതമായി വർദ്ധിച്ച് നരകാനുഭവത്തിനേ തരമാകുകയുള്ളൂ. അതിനാൽ, 'അയ്യയ്യോ ഞാനിങ്ങനെ ചെയ്തുപോയല്ലൊ,' എന്നുള്ള പശ്ചാത്താപത്തോടുകൂടി "ഇനി ഞാനിങ്ങനെ ചെയ്യുകയില്ല". എന്നൊരു നിശ്ചയവും കൂടെ ചേർത്തുകൊണ്ട് അപ്രകാരം നടക്കുന്നുവെങ്കിൽ മാത്രം അപ്പോൾ പ്രായശ്ചിത്തശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥവും തൽഫലവും ശരിയായി സിദ്ധിക്കും.

പഞ്ചഭൂതങ്ങളാകുന്ന അഞ്ചുവിഷയങ്ങളേയും അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് സുഖദുഃഖാവസ്ഥകളെ അനുഭവിക്കുമാറ് അന്തഃകരണങ്ങൾക്ക് സഹായം ചെയ്യാനായി ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളെന്ന അഞ്ചു വായുക്കൾ, അവയ്ക്കായി നിഷ്കർഷിക്കപ്പെട്ട സ്ഥാനങ്ങളിൽ, ദർപ്പണങ്ങൾ എന്നതുപോലെ ശരീരത്തിൽ ശോഭിക്കുന്നു. ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ഓരോന്നും ഓരോരോ ഭൂതസംബന്ധമായുള്ള വിഷയത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധനമായിരിക്കുന്നു., ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ഏതിലെങ്കിലുമാകട്ടെ അന്തഃകരണപ്രവേശമുണ്ടായാലല്ലാതെ വിഷയഗ്രഹണം പറ്റുകയില്ല. 'അന്യത്രമനാ അഭൂവംനാ*ſ*ശ്രൗഷം' (എന്റെ മനസ്സ് വേറൊന്നിലായിരുന്നതുകൊണ്ട് ഞാൻകേട്ടില്ല) എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതി അതിനു തെളിവാകുന്നു ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വർത്തമാനകാലത്തിനു ചേർന്നതല്ലാതെ ഭൂത

ഭാവികാലങ്ങൾക്ക് പറ്റുകയില്ല. ഒരിന്ദ്രിയവിഷയത്തിൽ അന്തഃകരണ പ്രവേശം ഉണ്ടായിരിക്കേ മറ്റുള്ള ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ വിഷയങ്ങൾ മിഥ്യാ ഭൂതങ്ങളായിരിക്കുന്നു. സുഷുപ്തിസമയത്തിൽ അന്തഃകരണം ലയിച്ചി രിക്കയാൽ അപ്പോൾ സകല ഇന്ദ്രിയങ്ങളും നിഷ്പ്രയോജനങ്ങളാണ്. അന്തകരണം ദൃഢമായിരിക്കുമ്പോൾ അത് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ഏതിലെങ്കിലും ഒന്നിൽ പ്രവേശിച്ചുകൊണ്ടല്ലാതിരിക്കയില്ല. അന്തഃകര ണമാകട്ടെ ഇന്ദ്രിയമാർഗ്ഗത്തൂടെ വിഷയാദികളിൽ വിശ്വാസം വൈപ്പതും തൽസംബന്ധമായി പെരുമാറ്റത്തിനു തുനിയുന്നതുമത്രേ പ്രപഞ്ചാനു ഭവം. ഈയനുഭവം അതു ലഭിച്ച നിമിഷം മാറിയാൽ മിഥ്യയായും വ്യസ നസാഗരത്തിൽ മുക്കുന്നതായും ഇരിക്കയാൽ ഈ ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തെ വിശ്വസിച്ചുകൂടെന്നുള്ളത് നിശ്ചയം തന്നെ.

ഏതൊരുത്തനും വസ്തുപ്രത്യഭിജ്ഞാനാർത്ഥമായും മറ്റും ഒന്നിനെ ഊന്നി ആലോചിക്കുന്ന സമയത്തിൽ ശ്വാസത്തെ തന്റെ നില യിൽ സ്തബ്ധമാക്കി നിർത്തുന്നത് സ്വാധീനമായും ആ അലോചനാ സമയത്തിൽ നിദ്രയിൽ എങ്ങനെയോ അപ്രകാരം അന്തഃകരണം അടങ്ങി ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നിഷ്പ്രയോജനമായിരിക്കുന്നത് സഹജമായും ഇരിക്കയാൽ ആ വിധം അന്തഃകരണം കൈവശപ്പെടുന്ന സ്വല്പകാല ത്തിൽ അതിനെ വിഷയാദികളിൽ പ്രവേശിക്കാത്തവിധം അടക്കി തന്റെ മധ്യനില ഏതെന്ന് അറിവുകൊണ്ട് നിർണ്ണയിക്കുന്നത് ആത്മനിഷ്ഠ യാകുന്നു. ഈ നിഷ്ഠയിൽ സാക്ഷിമാത്രമായിരിക്കുന്ന അറിവുതന്നെ (ജ്ഞാനമേ) താൻ എന്ന ദൃഢപ്രത്യയമുണ്ടായി ശാശ്വതമായ സച്ചിദാ നന്ദാനുഭവം സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇത്രത്തോളം സൂക്ഷ്മമായ ഈ നിഷ്ഠ യിൽ അത്യാഗ്രഹമില്ലാത്ത അജ്ഞാനികൾ സൽഗതിയെ പ്രാപിക്കു ന്നതിന് വേറേ മാർഗ്ഗമുണ്ടെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രയോജന വുമില്ല.

പിന്നേയും പ്രബലമായ മൂന്നു വായുക്കൾ ജലം, അഗ്നി, വായു ഈ മൂന്നു ഭ്രൂതങ്ങളുടെ സ്വഭാവങ്ങളോടുകൂടി ശ്ലേഷ്മപിത്ത വാതങ്ങ ളെന്ന മൂന്നു ധാതുരൂപങ്ങളായി ഈ ശരീരത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നു. ഈ ധാതുക്കളിൽ വായുവിന്റെ സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ വാതം സൃഷ്ടി കർത്താവായും അഗ്നിയുടെ സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ പിത്തം രക്ഷ കർത്താവായും ജലത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ ശ്ലേഷ്മം സംഹാ രകകർത്താവായും അധികാരങ്ങളെ സ്വീകരിച്ച് നടത്തി വരുന്നു. ശ്ലേഷ്മ ധാതു പിത്തധാതുവിനും പിത്തംവാതധാതുവിനും അടങ്ങി നടക്കേ ണ്ടതാണ്. ശ്ലേഷ്മധാതു അതിക്രമിച്ചാൽ അപായം തന്നെ. പിത്തധാതു

പ്രകൃതിവിട്ടാൽ ഉടനെ അതു കാരണമായി നിന്ന് ശ്ലേഷ്മധാതുവിനെ അധികപ്പെടുത്തി അപായസ്ഥിതിയിലാക്കും. ശരീരസ്ഥിതിയെ അറിഞ്ഞുകൊള്ളുന്നതിൽ ഈ ധാതുക്കൾ തക്ക സാധനങ്ങളായിരിക്കുന്നു. ഇവ കൂടാതെ വേറെ ഓരോരോ ചില്ലറ വായുക്കളും അതാതിനു തക്ക പോലെ ദേഹസംബന്ധമായുള്ള കാര്യങ്ങളെ നടത്തുന്നതിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കയാൽ അവയിൽ ചിലത് ദേഹസംരക്ഷണാർത്ഥം ഉൾകൊള്ളുന്ന ആഹാരങ്ങളിൽ ജലത്തേയും മറ്റുള്ള ഭക്ഷണസാധനങ്ങയളേയും ക്രമമായി കൊണ്ടുചെന്ന് നിയതസ്ഥാനങ്ങളിൽ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായി ചേർക്കുന്നു. അപ്രകാരം ചേർക്കപ്പെടുന്ന ആഹാരങ്ങളെ ചില വായുക്കൾ ജീർണ്ണപ്പെടുത്തുന്നു. അങ്ങനെ ജീർണ്ണമായതിനുശേഷം ആ ആഹാരങ്ങളുടെ സാരാംശങ്ങളെ ചില വായുക്കൾ ശരീരത്തിലുള്ള അനേകവായ്ചാലുകളിൽ കൊണ്ടു ചെന്നു യാവദ്ദേഹാദ്യന്തം കലർത്തി മാംസം, രക്തം, അസ്ഥികൾ, ഞരമ്പുകൾ, കുടലുകൾ, നഖങ്ങൾ, രോമങ്ങൾ മുതലായവയെ വൃദ്ധിയാക്കുന്നു. ആ വിധ വർദ്ധനയ്ക്കായിട്ട് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതു നീക്കി ശേഷമുള്ള അംശം ഓരോ രോമക്കാൽ വഴിയിലൂടെ വിയർപ്പായിട്ട് പുറപ്പെട്ട് ത്വക്കിന്മേൽ അഴുക്കായി ചേരുന്നു. ഈ അഴുക്കിനെ മാറ്റുന്നതിന് പ്രതിദിനം സ്നാനം ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ ആയത് രോമദ്വാരങ്ങളെ അടച്ചുകളയുമെന്നതും അതിനാൽ ശരീരത്തിൽ ദുർന്നീര് തങ്ങിനിന്ന് വ്യാധിയുണ്ടാക്കുമെന്നതും എല്ലാവർക്കും അനുഭവമാണെല്ലോ. ഇപ്രകാരം ആഹാരങ്ങളുടെ സാരാംശങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെട്ടതിനുശേഷം കട്ടിയായുള്ള അംശങ്ങൾ അതുകൾക്കായി ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന മലജലമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ചെന്ന് പുറത്തു പോകുമാറ് ചില വായുക്കൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ദേഹത്തിലെ മറ്റുള്ള ദ്വാരങ്ങളിൻ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ ചില മലിനജലങ്ങളും അഴുക്കുകളും കൂടി പുറപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ സർവ്വവായുക്കളും അഹോരാത്രം നിമിഷമെങ്കിലും ഇടവിടാതെ അതതിന്റെ കാര്യങ്ങളെ എത്രയും ഭദ്രമായി നടത്തിവരുന്നതിനാൽ ഉപാധിക്കാസ്പദമായുള്ള ആഹാരങ്ങളെ വിലക്കിപ്പരിചരിച്ചിട്ടുള്ള (ഉത്തമമായിട്ടുള്ള)വയെ മാത്രം അളവും സമയവും തെറ്റാതെ സാധിച്ചു പോന്നില്ലെങ്കിൽ ദേഹത്തിലുള്ള രക്തമാംസാദിയെ മുന്നിട്ട് കുടലുകളെ ബാധിക്കും. ആകയാൽ ഈ വിഷയത്തിൽ എത്രയും ജാഗ്രതയായിരിക്കണം. ഉൾകൊള്ളുന്ന ആഹാരങ്ങളെ ജീർണ്ണപ്പെടുത്തുന്നതിന് ഉതകുന്ന വായുക്കൾക്ക് നിദ്രാവസ്ഥയുടെ സഹായം മുഖ്യമാകയാൽ ഈ അവസ്ഥയെ നിർബന്ധിക്കുക പാടില്ല. ശരീരത്തിന്റെ ഏതു സ്ഥാനത്തിൽ രക്തസഞ്ചാരം ഇല്ലാതിരിക്കുന്നവോ അവിടെ ഉണർവ്വില്ല. അതിനാൽ പ്രാണവായു രക്തരൂപമായുള്ളതാ

ണെന്ന് വിശ്വസിച്ച് രക്തപുഷ്ടിവിഷയത്തിൽ ഗൗനിക്കേണ്ടതാണ്. കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നു നാമം സിദ്ധിച്ച് പ്രവൃത്തികൾ നടത്തുന്നതിന് സാധനങ്ങളായിരിക്കുന്ന അഞ്ചു വായുക്കളും ചേഷ്ടിക്കുന്നതിന് അഹ ങ്കാരം കാരണമായിരിക്കയാൽ ആ അഹങ്കാരം മേലിട്ടാലല്ലാതെ ഈ വായുക്കൾക്ക് ശക്തിയില്ല.ദേഹസ്ഥിതിയെ വിചാരിച്ചാൽ ഇത് അപാ യകരമായും ബഹുജാഗ്രതയോടുകൂടി രക്ഷിക്കേണ്ടതായും ഇതു നിമിത്തം വിളയുന്ന ആപത്തുകൾ അപാരമായും ഇരിക്കുന്നു. ഇശ്ശരീ രത്തിന്റെ അനുഭവം നരകാനുഭവം തന്നെ. ഇതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ദുർഗ്ഗ ന്ധങ്ങൾക്ക് സദൃശമായി പറയുന്നതിലേയ്ക്ക് ഒന്നുമില്ല. ആകയാൽ ഈ ശരീരത്തിലും ഇതു സംബന്ധമായ വിഷയത്തിലും അഭിമാനം വെയ്ക്കാതെ തത്ത്വജ്ഞാന വിചാരണയിൽ കാലത്തെക്കഴിച്ചു ഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നതാണ് ഈ മനുഷ്യജന്മത്തിനനുയോജ്യം.

III
ജഗൻമിഥ്യാത്വവും ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരവും

ജഗത്ത് സത്തോ അസത്തോ?

ജിജ്ഞാസു: ഈ ലോകം സത്തോ അസത്തോ എന്ന് അറിയുവാനാഗ്രഹമുണ്ട്.

വക്താവ്: ഇപ്പോൾ നിങ്ങൾക്ക് ഇങ്ങനെയൊരു ജിജ്ഞാസയുണ്ടാകാനുള്ള കാരണമെന്താണ്?

ജിജ്ഞാസു : ഞാൻ പല ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളും വായിക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ ചില ശാസ്ത്രങ്ങൾ പ്രപഞ്ചം സത്താണെന്നും, മറ്റു ചില ശാസ്ത്രങ്ങൾ അസത്താണെന്നും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇവയിലേതാണ് ശരിയെന്നു നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള ശക്തി എനിക്കില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് അവിടുത്തേ അടുക്കൽ എന്റെ ജിജ്ഞാസ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്.

വക്താവ്:സത്തും അസത്തും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അറിയാമോ?

ജിജ്ഞാസു: അറിയാം. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി അറിയപ്പെടുമ്പോൾ ഉള്ളതാണെന്നു തോന്നുന്ന പദാർത്ഥങ്ങൾ സത്തും അങ്ങനെ അനുഭവപ്പെടാത്ത പദാർത്ഥങ്ങൾ അസത്തുമാണെന്നാണ് ഞാൻ ധരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

വക്താവ്: ആ ധാരണ ശരിയല്ല. കയറിൽ പാമ്പിന്റേയും കുറ്റിയിൽ ചോരന്റേയും തോന്നലുണ്ടാകാറുണ്ട്. കണ്ണുകൊണ്ട് കാണുന്നതായിട്ടാണ് അതെല്ലാം നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നതും. മന്ദാന്ധകാരത്തിൽ സത്യമെന്നു തോന്നുന്ന ആ അനുഭവങ്ങൾ പ്രകാശത്തിൽ അസത്യമാണെന്നനുഭവപ്പെടും. അതിനാൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി അനുഭവപ്പെടു

മ്പോൾ ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം സത്താണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നതു ശരിയല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. അതുപോലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി അറിയപ്പെടാത്ത പദാർത്ഥങ്ങൾ അസത്താണെന്നുള്ള വിചാരവും ശരിയല്ല. ഇന്ദ്രിയാതീതങ്ങളായ ജീവൻ ഈശ്വരൻ പരമാണുക്കൾ മുതലായവ അസത്താണെന്നു നിങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുമോ?

ജിജ്ഞാസു: രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പവും കുറ്റിയിൽ തോന്നിയ ചോരനും അനുഭവകാലത്തു സത്താണെന്നു തോന്നുമെങ്കിലും പ്രകാശത്തിൽ സൂക്ഷിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ അവ അസത്താണെന്നുമനസ്സിലാകും. അതുപോലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമല്ലെങ്കിലും ജീവനും ഈശ്വരനും പരമാണുക്കളും അസത്തെന്നു പറയാൻ തരമില്ല. പക്ഷേ പ്രപഞ്ചം ഇന്ദ്രിയവിഷയമായതിനാലും എന്നും നിലനില്ക്കുന്നതിനാലും അതു സത്താണ് എന്നാണ് എന്റെ വിശ്വാസം.

വക്താവ്: ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് വിഷയമാകുക, എക്കാലത്തും നിലനില്ക്കുക ഈ രണ്ടു ലക്ഷണം കൊണ്ടാണ് നിങ്ങളിപ്പോൾ സത്തിനെ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. പക്ഷേ പ്രപഞ്ചത്തിന് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമാകുക എന്നതുകൊണ്ടു എന്നും നിലനില്ക്കുക എന്ന ലക്ഷണം പറയുവാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ വർത്തമാനകാലത്തെ അനുഭവം മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം കൊണ്ടുണ്ടാകുകയുള്ളു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി അനുഭവിക്കുമ്പോൾ ജഗത്ത് ഇങ്ങനെയൊക്കെയിരിക്കുന്നു എന്നേ പറഞ്ഞുകൂടു. ജഗത്തിന്റെ വാസ്തവസ്വരൂപം ഇതുതന്നെ എന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ ഈ സാക്ഷ്യം മാത്രം പോരാ. അപ്രകാരം സ്ഥാപിക്കുന്നത് കാമിലക്കാരൻ കാണാത്തപ്പോഴും പദാർത്ഥങ്ങൾ മഞ്ഞച്ചുതന്നെയിരിക്കും എന്ന് അയാൾ ശഠിക്കും പോലെയാണ്.മണ്ഡൂകങ്ങൾ വെള്ളാനയെക്കാണുന്നു. ഭ്രാന്തൻ ആന വരുന്നു എന്നു കണ്ടു പരിഭ്രമിച്ചോടുന്നു. ആ ആനകൾക്ക് നമ്മേ സംബന്ധിച്ച് സത്തയില്ല. എല്ലാ തോന്നലും അവരവരുടെ സങ്കല്പ്പമാകുന്ന അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉരുപ്പിടിക്കുന്നു.

അവ്യക്തമായിക്കിടക്കുന്ന ഭാനങ്ങൾ കുറേച്ചെന്നാൽ സ്ഥൂലരൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് ഉള്ളിൽ അതിനുതക്ക വിജൃംഭണങ്ങളുണ്ടാക്കണം. അത്രയേ ഉള്ളു. താമസം. അതുണ്ടാകുമ്പോൾ താദൃശവിജൃംഭണങ്ങളുടെ ഫലമായി മുമ്പു നിലവിലിരിക്കുന്ന സ്ഥൂലങ്ങൾ മറഞ്ഞ് പുതിയതിനിടം കൊടുക്കുന്നു. ഇതാണു പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തിന്റെ സാമാന്യനില.

എന്നാൽ ഒരു മാറ്റവുമില്ലാതെ മൂന്നു കാലത്തും നിലനില്ക്കുകയെന്നതാണ് സത്തിന്റെ ലക്ഷണം. അതു പ്രപഞ്ചത്തിൽ സമന്വയിക്കുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചം പ്രത്യക്ഷമാണെങ്കിലും ഉത്പത്തിയുള്ളതും, പരിണമിക്കുന്നതും, നശിക്കുന്നതും ആണെന്നനുഭവമുള്ളതിനാൽ എന്നും നിലനില്ക്കുന്നതല്ലെന്നും തീരുമാനിക്കാം. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചം അസത്താകുന്നു. അസത്തെന്നത് ഒരിക്കലും (കാലത്രയത്തിലും) ഇല്ലാത്തതുമാകുന്നു. അതിന് 'അനൃതം, മിഥ്യ' തുടങ്ങിയ പല പേരുകളുമുണ്ട്.

ജിജ്ഞാസു: അസത്ത് എന്നതു മൂന്നുകാലത്തിലും ഇല്ലാത്തതാണല്ലോ, ഇല്ലാത്ത വസ്തു പ്രത്യക്ഷഗോചരമാവുകയില്ല. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചം എല്ലാവർക്കും പ്രത്യക്ഷഗോചരമാവുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചത്തെ അസത്തെന്നു പറയുന്നതു യുക്തമാകുമോ?

വക്താവ്: അസത്തു രണ്ടു വിധമുണ്ട്. അവയിലൊന്ന് നാമം മാത്രമുള്ളതും, മറ്റൊന്ന് നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ളതും അർത്ഥമില്ലാത്തതുമാകുന്നു.നാമമാത്രത്തിന് ഉദാഹരണം വന്ധ്യാപുത്രനാകുന്നു. ഒരിക്കലും പ്രസവിക്കാത്തവൾക്കാകുന്നു വന്ധ്യ എന്ന നാമം. ഇവൾക്ക് മലയാളഭാഷയിൽ 'മച്ചി' എന്നും 'മരടി' എന്നും കൂടെ പേരു പറയാറുണ്ട്. അപ്പോൾ വന്ധ്യക്കു പുത്രനില്ലെന്നായി. ആകയാൽ 'വന്ധ്യാപുത്രൻ' എന്നൊരു വെറും നാമമല്ലാതെ രൂപവും അർത്ഥവുമില്ല. ഇങ്ങനെ നാമ മാത്രമായ അസത്ത് ഒരിക്കലും ആർക്കും അനുഭവപ്പെടാറില്ല. രണ്ടാമത്തേതിന് ഉദാഹരണം രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം, കാനൽജലം (മൃഗതൃഷ്ണ) മുതലായവയാകുന്നു. ഇവയിൽ രജ്ജു (കയറ്)വും, ശുക്തിക (മുത്തുച്ചിപ്പി)യും, കാനലും കാരണങ്ങളത്രേ. സർപ്പവും, രജത(വെള്ളി)വും ജലവും കാര്യങ്ങളുമാണ്. ഈ കാര്യങ്ങൾക്ക് സർപ്പമെന്നും, രജതമെന്നും ജലമെന്നുമുള്ള നാമങ്ങളും രൂപങ്ങളുമല്ലാതെ വാസ്തവത്തിൽ അർത്ഥത്വം (സർപ്പമെന്നും രജതമെന്നും ജലമെന്നുള്ള വസ്തുക്കൾ) ഇല്ല. എങ്കിലും ഇവ പ്രത്യക്ഷം പോലെ പ്രതീതമാകാറുണ്ട്. രജ്ജുവാണെന്നുള്ള യഥാർത്ഥജ്ഞാനമില്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് അതിനെ പാമ്പെന്നു തെറ്റിദ്ധരിച്ചത്. രജ്ജുവാണെന്നുള്ള യഥാർത്ഥജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ സർപ്പമാണെന്നുള്ള തെറ്റിദ്ധാരണ നീങ്ങി രജ്ജുവിനെ രജ്ജുവാണെന്നു തന്നെ ധരിക്കുന്നു. അതായത് കാരണമായ കയറിനെ കയറെന്നറിഞ്ഞതിനുശേഷം കാര്യമായ പാമ്പ് തോന്നാതെ കയറുമാത്രം കാണപ്പെടുന്നു എന്നു താല്പര്യം.

കാര്യകാരണവാദം

ജിജ്ഞാസു: രജ്ജു, ശുക്തിക, മരുഭൂമി (കാനൽ) ഇവ കാരണങ്ങളും, സർപ്പം, രജതം, ജലം ഇവ കാര്യങ്ങളുമാണെന്ന് അവിടുന്ന് കല്പിച്ചത് എന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് എനിക്കു മനസ്സിലാകുന്നില്ല. രജ്ജുവിൽ നിന്നു സർപ്പവും ശുക്തിയിൽ നിന്ന് രജതവും, മരുഭൂമിയിൽ നിന്നു ജലവും ഉണ്ടായിക്കാണുന്നില്ല. ആ നിലയ്ക്ക് രജ്ജുശുക്തികാദികൾ സർപ്പരജതാദികൾക്കു കാരണമാകയില്ലല്ലൊ,

വക്താവ്:- രജ്ജുശുക്തികാദികൾ സർപ്പരജതാദികൾക്ക് കാരണങ്ങൾ തന്നെയാണ്. ഒരു വസ്തു ഉണ്ടാകുന്നതിനു മൂന്നു കാരണങ്ങൾ വേണം. ഉപാദാനകാരണം, നിമിത്തകാരണം, സഹകാരികാരണം എന്നാണവയ്ക്കു ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കുടമാകുന്ന കാര്യത്തിനു മണ്ണ് ഉപാദാനകാരണവും കുശവൻ നിമിത്തകാരണവും, ദണ്ഡം ചക്രം മുതലായവ സഹകാരികാരണവുമാണ്. ഇവയിൽ ഉപാദാനകാരണത്തിന് അഭേദകാരണമെന്നും, നിമിത്തകാരണത്തിന് കർത്താവെന്നും സഹകാരികാരണത്തിനു കരണമെന്നും കൂടെ പേരുണ്ട്. യാതൊന്നിലാണോ കാര്യമുണ്ടാകുന്നത്, യാതൊന്നിനോട് വേർപെട്ടാൽ കാര്യമില്ലയോ, കാര്യത്തിൽ വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്ന ആ കാരണമാണ് ഉപാദാനം, ഈ ഉപാദാന കാരണമാകട്ടെ, ആരംഭകം, പരിണാമി, വിവർത്തി എന്നു മൂന്നുവിധത്തിലുണ്ട്. ആരംഭകകാരണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യത്തിനു ആരംഭകാര്യമെന്നും പരിണാമികാരണത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യത്തിനു പരിണാമകാര്യമെന്നും വിവർത്തി കാരണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യത്തിനു വിവർത്തകാര്യമെന്നും പറയുന്നു. ഒരു കാരണത്തിൽന്നിന്നുതഭിന്നമായി ഒരു കാര്യമുണ്ടാകുന്നു എന്നുള്ള സിദ്ധാന്തം ആരംഭവാദമാണ്. പിതാവും പുത്രനും തമ്മിലുള്ള കാര്യകാരണബന്ധം അതിന് ഉദാഹരണമാണ്. കാരണം കാര്യരൂപത്തിൽ പരിണമിക്കുന്നതാണ് പരിണാമം. അതിനു ദൃഷ്ടാന്തം പാല് തൈരായി മാറുന്നു എന്നുള്ളതാണ്. കാരണരൂപത്തിനു യാതൊരു മാറ്റവും സംഭവിക്കാതെ കാര്യരൂപത്തിൽ തോന്നുന്നതിനു വിവർത്തമെന്നു പറയുന്നു. അതിനുദാഹരണം രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം, മരുമരീചിക മുതലായവയാണ്. ഇത്രയും കൊണ്ട് രജ്ജുമുതലായവ വിവർത്തികാരണങ്ങളും, സർപ്പം മുതലായവ വിവർത്ത കാര്യങ്ങളുമാണെന്നു മനസ്സിലായിക്കാണുമല്ലോ. വിവർത്തികാരണത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായി സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സത്ത വിവർത്ത കാര്യത്തിനില്ലാത്തതിനാലാണു രജ്ജു സർപ്പത്തിനും ശുക്തികാരജതത്തിനും

നാമവുംരൂപവും മാത്രമേയുള്ളുവെന്നും പദാർത്ഥത്വമില്ലെന്നും ഞാൻ മുമ്പ് പറഞ്ഞത്.

ജിജ്ഞാസു:: രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം മുതലായവ രജ്ജു, ശുക്തിക മുതലായവയുടെ വിവർത്ത കാര്യമാണെന്നും അവ മൂന്നു കാലത്തും നിലനില്ക്കാത്തതിനാൽ അസത്താണെന്നും എനിക്കു മനസ്സിലായി. പക്ഷെ അതുപോലെ ഈ സമഷ്ടിപ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു വിശ്വസിക്കുവാൻ എനിക്കു കഴിയുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ഈ പ്രപഞ്ചം എപ്പോഴും നിലനില്ക്കുന്നതായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം സത്താണെന്നു തന്നെ പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

വക്താവ്: ഈ പ്രപഞ്ചം എന്നും നിലനില്ക്കുന്നു എന്ന തോന്നൽ വെറും ഭ്രമം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇതു സ്ഥിരമായി നിലനില്ക്കുന്നില്ലെന്നുള്ളതാണു സത്യം. പ്രപഞ്ചം മൂന്നവസ്ഥകളിൽ കൂടിയാണ് നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നത്. അത് ജാഗ്രദവസ്ഥയും സ്വപ്നാവസ്ഥയും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയുമാകുന്നു. ജാഗ്രത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചം സ്വപ്നസുഷുപ്തികളിൽ നശിക്കുന്നു. അതുപോലെ സ്വപ്നസുഷുപ്തികളിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചം ജാഗ്രത്തിലും അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഒരവസ്ഥയിൽ സത്യമെന്നു തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചം മറ്റു രണ്ടവസ്ഥകളിലും അസത്യമായി അനുഭവപ്പെടും. അതിനാൽ അവസ്ഥാത്രയ രൂപത്തിലനുഭപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചം മുഴുവനും അസത്താണെന്നു തീരുമാനിക്കാം.

ജിജ്ഞാസു: രജ്ജുസർപ്പവും, ശുക്തികാരജതവും രജ്ജുവിന്റെയും ശുക്തിയുടെയും വിവർത്തമായതുകൊണ്ട് അവ അസത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കാം. എന്നാൽ ഈ പ്രപഞ്ചം ഒന്നിന്റെയും വിവർത്തമല്ല, ഇത് സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഉണ്ടായതായിട്ടാണ് ശ്രുതികളും സ്മൃതികളും ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത്. അതിനാൽ കാരണമായ ബ്രഹ്മത്തേപ്പോലെ കാര്യമായ പ്രപഞ്ചവും സത്തായിരിക്കണമല്ലോ. കാര്യകാരണങ്ങൾ സമസത്തക്കളായിരിക്കണമെന്നുള്ളത് അനിഷേദ്ധ്യമായ ഒരു ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തമാണ്. ആ ദൃഷ്ടിയിൽ സത്തായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടായ ഈ പ്രപഞ്ചവും സത്തായിരിക്കണമെന്നു തന്നെ തീരുമാനിക്കാം.

വക്താവ്: പ്രപഞ്ചകാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ളത് ശ്രുതിസ്മൃതിസമ്മതമായ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ്. ബ്രഹ്മം സത്യവും ജ്ഞാനവും അനന്തവും നിർവ്വികാരവും പരിപൂർണ്ണവുമാകുന്നു.. അങ്ങനെയുള്ള

ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി ഒരു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയോ, ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രപഞ്ചരൂപമായ പരിണാമമോ ശ്രുതിയ്ക്കും, യുക്തിക്കും അനുഭവത്തിനും യോജിച്ച ഒരു സിദ്ധാന്തമല്ല, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയും നിർവ്വികാരതയുമാണതിനു കാരണം. അതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായി എന്നുള്ള ശ്രുതി സ്മൃതിവാക്യങ്ങൾക്ക്, അനാദിയായ അവിദ്യ-മായ-നിമിത്തം ആ ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ചമായി വിവർത്തിച്ചു എന്ന അർത്ഥമാണുള്ളതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തം - രജ്ജുവിൽ സർപ്പം പോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതം - ആണെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു സമ്മതിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വിവർത്തികാരണം അധിഷ്ഠാനവും, വിവർത്തകാര്യം ആരോപിതവുമാണ്. അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായി ആരോപിതവസ്തുവിന് മൂന്നുകാലത്തും സത്തയില്ലാത്തതിനാൽ അത് അസത്തുതന്നെയാണെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം. കാര്യവും കാരണവും സമസത്തകളായിരിക്കണമെന്നുള്ള നിയമം ഉല്പത്തിവാദത്തിലല്ലാതെ വിവർത്ത വാദത്തിൽ സംഗതമല്ല. രജ്ജുവും രജ്ജുസർപ്പവും സമസത്തകളല്ലല്ലൊ. അതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ അജ്ഞാനത്താൽ കല്പിതമായ പ്രപഞ്ചം സ്വതന്ത്രസത്തയില്ലാത്തതിനാൽ അസത്തുതന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: അവിടുന്നരുളിച്ചെയ്തത് വേദാന്ത ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തമാണെന്നു തോന്നുന്നു. പക്ഷേ, അത് അനുഭവഗോചരമായിത്തീരുന്നില്ല. രജ്ജുസ്വരൂപബോധമുണ്ടാകുമ്പോൾ അതിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട സർപ്പം എന്നെന്നേയ്ക്കുമായി മറഞ്ഞുപോകുന്നു. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതമാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപാവബോധമുണ്ടാകുമ്പോൾ ആ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രതീതിയും അറ്റു പോകേണ്ടതാണ്. എന്നാലങ്ങനെ കാണപ്പെടുന്നില്ല. ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളായ സന്ന്യാസി ശ്രേഷ്ഠന്മാർ പോലും ശിഷ്യോപദേശം, ഭിക്ഷാടനം, മഠസ്ഥാപനം, ഗ്രന്ഥരചന മുതലായ വ്യാപാരങ്ങൾ നടത്തുന്നതായി കാണപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഊഹിക്കേണ്ടത് ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ബോധിച്ചാലും പ്രപഞ്ച പ്രതീതി നശിക്കുന്നില്ലെന്നുള്ളതാണല്ലൊ, അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം രജ്ജുസർപ്പം പോലെ അസത്തല്ലെന്നും, അത് ബ്രഹ്മജ്ഞാനികൾക്കും അനുഭവപ്പെടുന്നതിനാൽ ബ്രഹ്മം പോലെ സത്താണെന്നും തീരുമാനിക്കാം.

വക്താവ്: നിങ്ങളുടെ ഈ ആശങ്ക ശരിയല്ല. ജ്ഞാനികൾക്ക് പ്രപഞ്ചപ്രതീതിയുള്ളതുകൊണ്ടു പ്രപഞ്ചം സത്താണെന്നുള്ള വാദം ഒരിക്കലും അനുഭവത്തിനു ചേർന്നതല്ല. നാമം മാത്രമുള്ളതും നാമവും

രൂപവും മാത്രമുള്ളതും എന്ന് അസത്തു രണ്ടു വിധമുണ്ടെന്നു നേരത്തെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളതാണെല്ലൊ. ഇവയിൽ നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ളതും രണ്ടുവിധത്തിലനുഭവപ്പെടാറുണ്ട്. അവയിലൊന്നു കാരണത്തെ അറിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ പ്രതീതി നശിക്കുന്നതും മറ്റൊന്നു കാരണത്തെ അറിഞ്ഞാലും പ്രതീതി നശിക്കാത്തതുമാണ്. കാരണസ്വരൂപം അനുഭവപ്പെടുമ്പോൾ നശിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ രജ്ജുസർപ്പം ശുക്തികാരജതം മുതലായവയും അറിഞ്ഞാലും നശിക്കാത്തവ കാനൽജലം ആകാശനീലിമ മുതലായവയുമാകുന്നു. പ്രപഞ്ചം രണ്ടാമത്തെയിനത്തിൽപ്പെടും, ബ്രഹ്മസ്വരൂപം അനുഭവപ്പെട്ടാലും പ്രാരബ്ധവശാൽ പ്രപഞ്ചഭാനം ചില ജ്ഞാനികൾക്കും നിലനില്ക്കും. പക്ഷേ ആ അനുഭവത്തിലും അത് അസത്താണെന്നു തന്നെ അവർക്കറിയാം കാനലിൽ ജലം തോന്നിയാലും അതിന്റെ വാസ്തവം അറിയാവുന്നവർക്ക് ആ ജലം മൂന്നു കാലത്തിലുമില്ലാത്തതാണെന്നുള്ളതിനാൽ ലേശം പോലും സംശയമുണ്ടാവുകയില്ലല്ലൊ.

സത്താത്രൈവിദ്ധ്യം

ജിജ്ഞാസു: പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരത്തിൽ നാമം മാത്രമുള്ള വന്ധ്യാപുത്രൻ,ശശവിഷാണം മുതലായവയും നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ള രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം മുതലായവയും അസത്താണെന്നു മനസ്സിലായി. അതുപോലെ വ്യാവഹാരദൃഷ്ടിയിൽ സത്പദാർത്ഥങ്ങളുമില്ലേ?

വക്താവ്: ഉണ്ട്. നാമവും രൂപവും (ആകൃതിയും) അർത്ഥവും ഉള്ള പദാർത്ഥം സത്താണ്. വസ്ത്രമെന്ന പദാർത്ഥം അതിനുദാഹരണമാണ്. വസ്ത്രമെന്നനാമവും ആകൃതിയും അർത്ഥവും അതിനുണ്ടല്ലോ. പക്ഷേ വസ്ത്രം കുടം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് വ്യാവഹാരികസത്ത മാത്രമേയുള്ളു, പരമാർത്ഥസത്തയില്ല.

ജിജ്ഞാസു: സത്തപലതുണ്ടോ?

വക്താവു: സത്ത ഒന്നേ ഉള്ളു, എങ്കിലും വ്യാവഹാര സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി ശാസ്ത്രത്തിൽ അതു മൂന്നായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പാരമാർത്ഥികസത്ത, വ്യാവഹാരികസത്ത, പ്രാതിഭാസികസത്ത എന്ന പേരിലാണ് അതു അറിയപ്പെടുന്നത്. ഒരിക്കലും ഒരു വിധത്തിലും മാറ്റമില്ലാതെ പൂർണ്ണമായും സ്വതന്ത്രമായും എന്നും നിലകൊള്ളുന്ന സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാണ് പാരമാർത്ഥിക സത്ത.

വ്യവഹാരകാലത്തു മാറ്റമില്ലാതെ നിലനില്ക്കുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സത്ത വ്യാവഹാരികമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഘടം, പടം, മഠം മുതലായവയുടെ സത്ത അതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. പ്രതീതി കാലത്തുമാത്രം ഉള്ളതെന്നു തോന്നുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സത്ത പ്രാതിഭാസികമാകുന്നു. രജ്ജുസർപ്പം. ശുക്തികാരജതം, മരുമരീചിക മുതലായവയാണ് അതിനു ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ. രജ്ജു സർപ്പം മുതലായവയുടെ പ്രാതിഭാസികസത്ത തൽകാരണങ്ങളായ രജ്ജു മുതലായവയുടെ അനുഭവത്തിലും, രജ്ജു മുതലായവയുടെ വ്യാവഹാരികസത്ത, തൽകാരണമായ പാരമാർത്ഥിക ബ്രഹ്മസത്തയുടെ അനുഭവത്തിലും അസത്തായിത്തീരുന്നു. അതിനാൽ പ്രാതിഭാസികസത്ത വ്യാവഹാരികസത്തയിലും, വ്യാവഹാരികസത്ത പാരമാർത്ഥികസത്തയിലും അടങ്ങുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുമ്പോൾ സകലവിധത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചവും അസത്താണെന്നു തെളിയും.

ജിജ്ഞാസു: ജിജ്ഞാസുവും ശ്രദ്ധാലുവുമായ ഒരു വ്യക്തിക്കു മാത്രമേ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണമായ ബ്രഹ്മത്തെ അവബോധിക്കുവാൻ കഴിയുകയുള്ളു. അങ്ങനെയല്ലാതെ സാധാരണ മനുഷ്യന് ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു എങ്ങനെ ബോധിക്കുവാൻ കഴിയും?

അസത്കാര്യവാദവും ഖണ്ഡനവും

വക്താവ്: പ്രപഞ്ചം ഒരു കാര്യമാണെന്നും അതെങ്ങിനെയോ ഒരു കാലത്തുണ്ടായതാണെന്നും ബഹിർമുഖനായ ഭൗതികവാദിയും വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ ചിന്തിച്ചുചെല്ലുമ്പോൾ ആ ഭൗതിക വാദിക്കും ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു ബോദ്ധ്യപ്പെടും. അതെങ്ങിനെയെന്ന് കാര്യകാരണദൃഷ്ടിയിൽ ഒരു കുടത്തെവച്ച് നമുക്ക് പരിശോധിച്ചു നോക്കാം. കാര്യമെന്നത് പ്രാഗഭാവപ്രതിയോഗിയാണെന്നു നൈയ്യായികന്മാർ നിർവ്വചിക്കുന്നു. ഒരു കാര്യമുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ആ കാര്യത്തിന്റെ അഭാവത്തിനാണല്ലൊ പ്രാഗഭാവമെന്നു പറയുന്നത്. മണ്ണിൽ നിന്നു കുടമുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് ആ മണ്ണിൽ കുടത്തിന്റെ അഭാവമുണ്ടെന്നാണ് നൈയ്യായിക സിദ്ധാന്തം. പ്രാഗഭാവമെന്നതിന് മുമ്പുള്ള അഭാവം എന്നാണല്ലൊ വാച്യാർത്ഥം. മുമ്പ് എന്നതിനു കാര്യോത്പത്തിയ്ക്ക്മുമ്പ് എന്ന് അർത്ഥാൽ കിട്ടും. ഈ പ്രാഗഭാവം അനാദിയും സാന്തവുമാണ്. എന്നു വെച്ചാൽ ആദിയില്ലാത്തതും നാശമുള്ളതുമാണെന്നു സാരം. കുടമുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് അതിന്റെ കാരണമായ മണ്ണിൽ ആ കുടത്തിന്റെ അഭാവം (ഇന്മ) അനാദികാലം

മുതൽ നിലനിന്നിരുന്നു പക്ഷെ കുടമുണ്ടായ മാത്രയിൽ തന്നെ ആ അഭാവം നശിക്കും. അതുകൊണ്ടാണ് കാര്യത്തിന് പ്രാഗഭാവ പ്രതിയോഗിയെന്നു ലക്ഷണം കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. നൈയ്യായികന്മാരാകട്ടെ കാര്യനിയതപൂർവ്വവർത്തി എന്നാണ് കാരണത്തിന്റെ ലക്ഷണം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. കാര്യത്തിന് നിയതമായി പൂർവ്വത്തിൽ വർത്തിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഇതിന്റെ സാമാന്യാർത്ഥം. കാര്യമുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് ക്ലിപ്തമായി നിലനില്ക്കുന്നതാണ് കാരണം. കാര്യത്തിനു രണ്ടു ഭേദകാരണങ്ങളും ഒരു അഭേദകാരണവുമുണ്ടല്ലൊ. ഘടമായകാര്യത്തിനു ദണ്ഡചക്രാദികൾ സഹകാരി കാരണവും കുശവൻ നിമിത്തകാരണവുമാകുന്നു. ഈ സഹകാരികാരണവും നിമിത്തകാരണവും ഭേദകാരണങ്ങൾ എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഘടത്തിന് മണ്ണ് അഭേദകാരണമാണ്. ഉപാദാനകാരണമെന്നു പറയുന്നതും ഇതുതന്നെയാണ്. ഏതൊരു കാരണത്തോടു വേർപെടാതെ കാര്യമുണ്ടാകുന്നുവോ അത് ഉപാദാനകാരണമാണ്. ആരുടെ പ്രയത്നം കൊണ്ടാണോ ഉപാദാനകാരണത്തിൽ നിന്ന് കാര്യമുണ്ടായത് ആ കർത്താവ് നിമിത്തകാരണമാകുന്നു.കാര്യോല്പാദനത്തിനുള്ള കർത്താവിന്റെ വ്യാപാരത്തിനുള്ള കാരണസാമഗ്രികളും മറ്റും സഹകാരികാരണമാണ്. കർത്താവിന്റെ സഹകാരികാരണം കൊണ്ടുള്ള വ്യാപാരം നിമിത്തം ഉപാദാനകാരണത്തിൽ നിന്നും കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. എന്നാൽ ആ കാര്യവും ഉപാദാനകാരണവും തമ്മിൽ വേർപെടാത്തതുകൊണ്ടാണ് അതിന് അഭേദകാരണമെന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ടായത്.

കാര്യമാകട്ടെ ഉത്പത്തിക്കു മുമ്പും നാശത്തിനു പിമ്പും ഇല്ലെന്നുള്ളത് നിശ്ചയമാകുന്നു. അതിനാൽ അത് അസത്താണെന്നു കാണാം.

ജിജ്ഞാസു : കാര്യത്തിനു ഉത്പത്തിനാശങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അത് ഉത്പത്തിക്കു പിമ്പും നാശത്തിനു മുമ്പും ഉള്ളതാകയാൽ മദ്ധ്യകാലത്തിൽ സത്താകുന്നു എന്നു പറയാം. കാര്യമായ കുടം മണ്ണിൽ നിന്നു ഭിന്നമാണെന്നു കാണുന്നതുകൊണ്ട് അതു സത്താണെന്നു എല്ലാവരും സമ്മതിക്കും.

വക്താവ്: സത്തായിട്ടുള്ളത് ഭൂതഭവിഷ്യദ്വർത്തമാനങ്ങളാകുന്ന കാലത്രയത്തിലും ഉള്ളതായിത്തന്നെയിരിക്കണം. ‘ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടാവുകയില്ല; ഉള്ളത് ഇല്ലാതാവുകയുമില്ല.’ എന്ന ന്യായപ്രകാരം മുമ്പിലും പിമ്പിലും ഇല്ലാത്തത് മദ്ധ്യകാലത്തുമാത്രം എങ്ങനെ സത്താകും? മദ്ധ്യകാലത്തിൽ സത്താകുമെങ്കിൽ മണ്ണായിരിക്കുമ്പോൾ കുടമില്ല. മണ്ണിൽ

കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങൾ സിദ്ധിച്ചതുകൊണ്ട് ഘടമെന്ന നാമം സിദ്ധിക്കും.കംബുഗ്രീവത്വാദികൾ ഗുണങ്ങളാകുമെന്നല്ലാതെ ഗുണിയാവുകയില്ല. ആ ഗുണങ്ങളും ഗുണിയായ മണ്ണിലുണ്ടായി അതിൽ തന്നെ വർത്തിക്കും. ഗുണി എവിടെയുണ്ടോ അവിടെത്തന്നെ അതിനു ഗുണവുമുണ്ടല്ലോ. കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങളുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പും ഗോളത്വം അല്ലെങ്കിൽ വേറേ ഗുണം ആ മണ്ണിനുണ്ട്. മണ്ണാകുന്ന ഗുണി തന്റെ ഗുണത്തോടു ചേർന്നു എന്നുള്ള കാരണത്താൽ കുടം എന്ന പദാർത്ഥനാമം അതിനെങ്ങനെ ഘടിക്കും. മണ്ണാകുന്ന ഗുണിയും അതിലുണ്ടായ കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങളും മാത്രമല്ലാതെ ഘടമെന്ന ശബ്ദത്തിനർത്ഥം വേറെയില്ല. അതിനാൽ മദ്ധ്യകാലത്തു കുടമില്ലെന്നു നിശ്ചയിക്കാം. ഇതുകൊണ്ട് കുടമെന്ന ഒരു വസ്തു ഒരു കാലത്തുമില്ലെന്നു വ്യവസ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു.

ജിജ്ഞാസു:അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ കുടമെന്നുള്ള ആകൃതികൂടി അഭാവം (ഇല്ലായ്മ) ആകേണ്ടതല്ലയോ? എന്നാൽ ഘടാകൃതി കാണപ്പെടുന്ന സ്ഥിതിയ്ക്ക് ഘടമില്ലെന്ന് എങ്ങനെ നിശ്ചയിക്കാം.?

വക്താവ്:ആകൃതി വസ്തുവാകുമെങ്കിൽ രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പാകൃതിയും സത്തായ വസ്തുവാകേണ്ടതാണ്. പക്ഷെ അങ്ങനെയാകുമെന്നാരും സമ്മതിക്കയില്ല.

ജിജ്ഞാസു: ആസർപ്പത്തോന്നൽ വൃഥാ തന്നെയെങ്കിലും 'ഇതു രജ്ജുവാണ്', എന്നറിഞ്ഞതിനുശേഷം സർപ്പാകൃതി കാണുന്നതേയില്ല. എന്നാൽ കുടം അങ്ങനെയല്ല. മണ്ണല്ലാതെ കുടമില്ലെന്നറിഞ്ഞതിനു ശേഷവും ആ കുടം തോന്നിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ? അതെന്താണ്?

വക്താവ്: ഭ്രാന്തി (തോന്നൽ) രണ്ടുവിധമുണ്ടെന്നു നേരത്തേ പറഞ്ഞതാണെല്ലോ. അവയിലൊന്ന്, കാരണത്തെ അറിഞ്ഞതിനു ശേഷം കാര്യം തോന്നാതിരിക്കുന്ന രജ്ജുസർപ്പാദികളും, മറ്റൊന്നു കാരണത്തെ അറിഞ്ഞതിനുശേഷവും കാര്യം തോന്നിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മൃഗതൃഷ്ണാദികളുമാണ്. ഘടഭാവം മൃഗതൃഷ്ണയോടു തുല്യമാകയാൽ കാരണമായ മണ്ണു തന്നെ എപ്പോഴും ഉള്ളതെന്നും കാര്യമായ ഘടം ഇല്ലാത്തതെന്നും കണ്ടറിഞ്ഞാലും ഘടത്തിന്റെ ആകൃതി (ഘടഭാവം) ഇല്ലാതായിപ്പോകുന്നില്ല. ഈ വക ഭ്രാന്തികൾ (തോന്നൽ) സത്യവസ്തുക്കളല്ലെന്നു പറയുന്നു എന്നല്ലാതെ ഭ്രാന്തികൾ കൂടി ഇല്ലാത്തതാണെന്നു പറയുവാൻ പുറപ്പെട്ടിട്ടില്ല. മരുവിൽ തോന്നുന്ന ജലം ജലമ

ല്ലെന്നു പറയുവാനല്ലാതെ അതിന്റെ തോന്നൽ ഇല്ലെന്നു പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലല്ലൊ?

ജിജ്ഞാസു: “ഇല്ലാത്തതു വരുന്നില്ല, ഉള്ളതു പോകുന്നുമില്ല.” എന്ന ന്യായത്താൽ കാര്യം ഇല്ലാത്തതാണെന്നു വരികിലും ആ കാര്യം ഇരിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഇല്ലെന്നല്ലാതെ ഇരുന്നാൽ ഉള്ളതുതന്നെ എന്നു വരരുതോ?

വക്താവ്: കർത്താവ് ഉപാദാനകാരണത്തെ ഗുണവിഭാഗം ചെയ്തു എന്നല്ലാതെ ഇല്ലാത്ത വസ്തുവിനെ ഉണ്ടാക്കുക എന്നുള്ളതു സാദ്ധ്യമല്ല. മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ കുടം പിന്നേയും മണ്ണായിക്കഴിഞ്ഞാൽ കുടം അസത്താകാതെയിരിക്കുക എന്നുള്ളതു പറ്റുന്നതല്ല. മണ്ണിൽ കുടം പോലെ തോന്നിയ ആകൃതി ഇല്ലാതെ പോയി എന്നല്ലാതെ കുടമെന്ന ഒരു വസ്തു ഉണ്ടായിരുന്നിട്ട് ഇല്ലാതെയായിപ്പോയതല്ല.ആകയാൽ ഇല്ലാത്തത് ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. ഉള്ളതു ഉള്ളതു തന്നെ.

സത്കാര്യവാദവും ഖണ്ഡനവും

ജിജ്ഞാസു: ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടാവുകയില്ല എന്നതു സത്യം തന്നെ; എങ്കിലും കാര്യമായ ഘടം മെനയപ്പെടുന്നതിന് (ഉണ്ടാക്കുന്നതിന്) മുമ്പ് കാരണവടിവായിരുന്നു. കാര്യപ്പെട്ട സമയത്ത് അത് വെളിപ്പെടുകയാണുണ്ടായതെന്നു വിചാരിക്കരുതോ?

വക്താവ്:കാര്യപ്പെടുമ്പോഴും മണ്ണല്ലാതെ കുടമെന്ന ശബ്ദത്തിന് അർത്ഥമില്ലാത്തതിനാലും, കാരണമായ മണ്ണിലും ഘടമില്ലാത്തതിനാലും, ഘടമെന്നൊരു വസ്തുതന്നെയില്ലെന്നു നിസ്സംശയം പറയാവുന്നതാണ്. അത്രമാത്രമല്ല, ഘടമെന്നൊരു വസ്തു ഉണ്ടെങ്കിലാണല്ലൊ അതു കാരണത്തിങ്കൽ ഇരിക്കുന്നതായിട്ടെങ്കിലും പറയാനാവൂ. ഘടമെന്നൊരു വസ്തു മണ്ണിനു വെളിയിലുള്ളതായി എപ്പോഴെങ്കിലും കണ്ടിരുന്നുവെങ്കിൽ കാണാത്ത സമയം അതു കാരണമായ മണ്ണിൽ അടങ്ങിയിരുന്നു എന്നനുമാനിക്കാമായിരുന്നു. എന്നാൽ അപ്രകാരം വെളിയിൽ അല്പവും ഇല്ലാതിരുന്നതിനാൽ ഘടം ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയണം. ഇത്രയും പ്രതിപാദിച്ചതുകൊണ്ട് ഘടമാകട്ടെ മണ്ണിലടങ്ങിയിരുന്നുമില്ല, വെളിപ്പെട്ടുമില്ല എന്നു തീരുമാനിക്കാം.

ജിജ്ഞാസു: മണ്ണും കുടവും കൂടി ഒരിടത്തിരിക്കുന്നു എന്നു കരുതരുതോ?

വക്താവ്: അങ്ങനെ കരുതാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ, രണ്ടു വസ്തുക്കൾ ഒരിടത്തിരിക്കുകയെന്നത് ഒക്കുകയില്ല. സ്വതന്ത്രങ്ങളായ രണ്ടു വസ്തുക്കൾ ഒരിടത്തിരിക്കുന്നു എന്നു സമ്മതിച്ചാൽ അവയിൽ ഒന്നു മറ്റൊന്നിന്റെ മേലോ, കീഴോ, പക്കത്തിലോ ഇരിക്കുന്നു എന്നു കൂടി സമ്മതിക്കണം. മണ്ണും കുടവും ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ – സത്തായിരുന്നു എങ്കിൽ – കുടം മണ്ണിന്റെ എവിടെയിരിക്കുന്നു? എന്ന ചോദ്യത്തിനുകൂടി സമാധാനം പറയണം. എവിടെയെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ മണ്ണിൽനിന്നു വേറിട്ടിരിക്കേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെ കാണപ്പെടാത്തതിനാൽ ആ വാദം ശരിയല്ല.

ജിജ്ഞാസു: കുടവും മണ്ണും ഒരുമിച്ചിരിക്കുന്നതു നാം കാണുന്നുണ്ടല്ലൊ

വക്താവ്: ആ കാണൽ വെറും ഭ്രമമാണ്. കുടത്തെ ഒരു സ്വതന്ത്രപദാർത്ഥമായിക്കാണുമ്പോൾ മണ്ണും, മണ്ണിനെ ഒരു സ്വതന്ത്രപദാർത്ഥമായിക്കാണുമ്പോൾ കുടവും കാണപ്പെടുകയില്ല. ഇനിയും ഒന്നിൽ മറ്റൊന്നിരിക്കുന്നതായിക്കണ്ടാൽ അവയിൽ ഒന്നു സത്യവും മറ്റേത് വെറും ഭ്രാന്തിയും ആയിരിക്കുകയേയുള്ളു. രജ്ജുവിൽ സർപ്പവും കാനലിൽ ജലവും അതിന് ഉദാഹരണമാണല്ലൊ. അതുപോലെ മണ്ണിൽ കുടം വെറും തോന്നലല്ലാതെ അർത്ഥമുള്ളതല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: മണ്ണിൽ കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങളുണ്ടല്ലോ.

വക്താവ്: അവയും വെറും തോന്നലത്രേ. അപ്രകാരമല്ലാതെ ഒരു മണ്ണിലെങ്കിലും കംബുഗ്രീവത്വാദിഗുണങ്ങളുള്ളതായിക്കണ്ടിട്ടില്ല.

ജിജ്ഞാസു: മണ്ണെല്ലാം ഒന്നിച്ചു ചേർന്നു കംബുഗ്രീവത്വാദിഗുണങ്ങളെ പ്രാപിച്ചു എന്നു പറയരുതോ?

വക്താവ്: അങ്ങനെ പറയാൻ പാടില്ല. മണ്ണെല്ലാം കൂടി ഒന്നിച്ചുണ്ടായ ധർമ്മം അവയിലോരോന്നിലും ചെറുതു ചെറുതായിട്ടെങ്കിലും ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. അപ്രകാരമില്ലാത്തതിനാൽ മേൽപറഞ്ഞ ധർമ്മങ്ങളേയും മണ്ണ് ഉദ്പാദിപ്പിച്ചിട്ടില്ലെന്നു കാണാം. അതിനാൽ കംബുഗ്രീവത്വാദിധർമ്മങ്ങളും കുടമെന്നപോലെ മണ്ണിലുണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഇതുവരെ പറഞ്ഞന്യായങ്ങളാൽ കാരണം ഒന്നു തന്നെ കാലത്രയത്തിലും ഉള്ളതെന്നും, കാര്യം അപ്രകാരമില്ലാത്തതെന്നും തെളിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. അതിനാൽ അസത്തായ കാര്യം വെറും നാമമാത്രവും തോന്നൽ മാത്രവും ആയിട്ടുള്ളതാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാമല്ലൊ.

ഇത്രയും കൊണ്ടു കാരണമായ മണ്ണ് ഉള്ളതാണെന്നും കാര്യമായ ഘടം ഇല്ലാത്തതാണെന്നും നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടു

അജാതവാദം

ഇനിയും മറ്റൊരു ദൃഷ്ടിയിൽക്കൂടെ കാര്യകാരണസ്വരൂപത്തെ നമുക്കൊന്നു പരിശോധിച്ചു നോക്കാം. ഒരു വസ്തുവുണ്ടാകണമെങ്കിൽ അതു മുമ്പ് ഇല്ലാതിരിക്കണം. എന്നു വെച്ചാൽമുമ്പ് ഇല്ലാതിരുന്നിട്ടു പിന്നീടുണ്ടാകണം. അതായത് മുമ്പില്ലാതിരുന്നിട്ടേ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്നു സാരം. 'ഇല്ലാതിരുന്നു' എന്നത് ഭൂതകാലത്തേതും 'ഉണ്ടായി' എന്നത് (ഉത്പത്തി) വർത്തമാനകാലത്തേതുമാണ്. ഉത്പത്തി മുതൽ നാശം വരെയുള്ളതിനു സ്ഥിതിയെന്നാണ് പേര്. സ്ഥിതിയും നാശവും ഒന്നിച്ചിരിക്കാൻ പാടില്ല. അപ്രകാരം തന്നെ പ്രാഗഭാവവും സ്ഥിതിയും ഒന്നിച്ചിരിക്കാൻ പാടില്ല. അതുകൊണ്ട് ഉല്പത്തിയും സ്ഥിതിയും നാശവും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം തന്നെയാണെന്നു തെളിയുന്നു. ഒരേ ക്ഷണത്തിൽ അഭാവവും ഭാവവും ഇരിക്കയില്ല. ഘടോത്പത്തി ഉള്ളതു (സത്തു) തന്നെ എങ്കിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഘടം ഉല്പന്നമായോ? അഥവാ ഇല്ലാതിരുന്ന ഘടം ഉല്പന്നമായോ എന്ന ആശങ്കയുണ്ടാകാം. ഉണ്ടായിരുന്ന ഘടം ഉല്പന്നമായി എന്നു പറയുന്നു എങ്കിൽ അതു ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഉണ്ടായിരുന്നതു പിന്നെയും ഉണ്ടാകാനിടയില്ല. അങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു പറയുന്നത് അസംഗതമാണ്.

ഇനിയും ഇല്ലാതിരുന്ന ഘടം ഉണ്ടായി എന്നു വാദിക്കുന്നു എങ്കിൽ ആ വാദവും സാധുവല്ല. എന്തെന്നാൽ ഇല്ലായ്മയും (പ്രാഗഭാവം) ഉത്പത്തിയും വേറേവേറേ കാലത്തോടുകൂടിയതാണ്. ഇല്ലായ്മ ഭൂതകാലത്തോടും ഉല്പത്തി വർത്തമാനകാലത്തോടും കൂടിയതാകയാൽ അതു രണ്ടും ഒരേക്ഷണത്തിൽ ഒന്നിച്ചിരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു ഘടം ഉത്പന്നമാകാനേ അവകാശമില്ലെന്നു തെളിയുന്നു.

ഇനിയും നാശത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കാം. ഒരു വസ്തു നശിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സ്ഥിതി ഒരു ക്ഷണത്തിലും നാശം മറ്റൊരു ക്ഷണത്തിലും ആയിരിക്കണം, സ്ഥിതിയും നാശവും ഒരേ ക്ഷണത്തിലായിരിക്കയില്ലെന്നുള്ളതാണ് അതിനു കാരണം. ഒരു വസ്തു നശിക്കുമ്പോൾ സ്ഥിതി ചെയ്തതു നശിച്ചോ? അതോ ഇല്ലാതിരുന്നതു നശിച്ചോ? എന്നൊരു ചോദ്യം വരാം. സ്ഥിതി ചെയ്തതു തന്നെ നശിച്ചു എന്നായിരിക്കാം അതിനുത്തരം പറയേണ്ടിവരുന്നത്. പക്ഷേ സ്ഥിതിയും നാശവും ഒരേ ക്ഷണത്തിലിരിക്കായ്ക കൊണ്ട് സ്ഥിതി

ചെയ്ത പദാർത്ഥത്തിനു നശിക്കാനവകാശമില്ലെന്നുള്ളതാണു സത്യം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒരു ക്ഷണത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പദാർത്ഥം മറ്റൊരു ക്ഷണത്തിൽ എങ്ങനെ നശിക്കും? കാശിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന കുടം തിരുവനന്തപുരത്തുവെച്ച് നശിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അതുകൊണ്ട് ഘടത്തിന്റെ നാശത്തിനേ അവകാശമില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. അതിനാൽ 'അസത്തു സത്താവുകയും സത്ത് അസത്താവുകയും ഇല്ല.' എന്നുള്ള ന്യായം തന്നെ ഇവിടെയും അംഗീകരിക്കണം. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ കാര്യത്തിന്റെ ഉല്പത്തിസ്ഥിതിനാശങ്ങൾക്ക് ഒരു വിധത്തിലും അവകാശമില്ലെന്നു കാണാവുന്നതാണ്.

ജിജ്ഞാസു: അവിടുത്തെ തിരുവായ്മൊഴിയിൽ നിന്നു കാര്യമായ ഘടം അസത്താണെന്ന് വ്യക്തമായി. എന്നാലും കാരണമായ മണ്ണ് സത്താണെന്നംഗീകരിക്കപ്പെടരുതോ?

വക്താവു: പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ, യാതൊന്നു കാരണമാകുമോ അതു കാര്യപ്പെടുകതന്നെ വേണം. വസ്ത്രത്തിന് നൂൽ കാരണമാണെങ്കിലും പഞ്ഞിക്ക് ആ നൂൽ കാര്യമാണല്ലോ. അതുപോലെ കുടത്തിനു മണ്ണ് കാരണമാണെന്നുവരികിലും ആ മണ്ണ് സ്വകാരണമായ അണുക്കളുടെ കാര്യമായി ഭവിക്കും. കാര്യങ്ങളെല്ലാം അസത്താണെന്നു സിദ്ധിച്ചതുകൊണ്ട് ആ മണ്ണും അസത്തുതന്നെ എന്നു സിദ്ധിക്കും. അതുകൊണ്ടാണ് മണ്ണു സത്താണെന്നംഗീകരിക്കപ്പെടുവാൻ പാടില്ലെന്നു പറഞ്ഞത്.

ജിജ്ഞാസു: കാര്യമായാലും ശരി, കാരണമായാലും ശരി; ഇരിക്കുന്നതേതൊന്നാണോ അതു സത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കാമെന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്.

വക്താവ്: അത് അസത്തായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ , ആ ഇരിക്കുന്നതു കാര്യമാണെന്നുവരികിൽ കാലത്രയത്തിലും ഇല്ലെന്നു നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടുപോയി, കാരണമാണെന്നു വരികിൽ അതു കാരണമായിട്ടു തന്നെ ഇരിക്കാതെ വേറൊന്നിനു കാര്യപ്പെട്ടു അസത്തായിത്തീരുന്നു. അതിനാൽ കാര്യരൂപത്തിലോ കാരണരൂപത്തിലോ, ഇരിക്കുന്നു എന്നു വെച്ച് ഒരു പദാർത്ഥം സത്താണെന്നു വാദിക്കുന്നതു ശരിയല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: അങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ കാര്യകാരണങ്ങൾ ശൃംഖലാബന്ധംപോലെ (ചങ്ങലക്കണ്ണിപോലെ) തുടർന്ന് തുടർന്ന് അവസാനമില്ലാത്തതായിരിക്കയില്ലേ?

വക്താവ്: ഇല്ല, അങ്ങനെയിരിക്കയില്ല; അതു കാര്യകാരണത്തിലകപ്പെട്ട് അസത്തായിപ്പോകും.

പരമാണു കാരണവാദവും തന്നിഷേധവും

ജിജ്ഞാസു: പരമാണു നശിക്കാതെ എപ്പോഴുമിരുന്നുകൊണ്ട് (സ്ഥിതിചെയ്തുകൊണ്ട്) കാര്യരൂപമായി പരിണമിക്കും. പിന്നീട് ആ കാര്യം നശിച്ച് വീണ്ടും അത് കാരണമായ പരമാണു ആയിത്തീരും. ഇങ്ങനെയല്ലാതെ ആ പരമാണുവിന് കാരണമായി വേറെ ഒന്നുമില്ല തന്നെ. അതിനാൽ ആ പരമാണു മറ്റൊന്നിന്റെ കാര്യമായിത്തീരുന്നില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു.

വക്താവ്: മുൻപറയപ്പെട്ട കാരണങ്ങളെല്ലാം കാര്യപ്പെട്ടുപോകുന്നു എന്നിരിക്കെ ഈ പരമാണുമാത്രം കാര്യപ്പെടുകയില്ല എന്നുള്ള വാദത്തിന് അല്പവും ന്യായം കാണുന്നില്ല.

ജിജ്ഞാസു: അങ്ങനെയല്ല; ആ പരമാണു കാരണമായിത്തന്നെയിരിക്കും.

വക്താവ്: ഒരു പരമാണു മറ്റൊരു പരമാണുവിനോടും, അതു വേറൊരു പരമാണുവിനോടും ചേർന്നു കാര്യപ്പെട്ടു മഹത്താകേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെയാകുമ്പോൾ ആദ്യമൊരു പരമാണു മറ്റൊരു പരമാണുവിനോടു ചേരണം. അപ്പോൾ അവയിലൊന്നു മറ്റൊന്നിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു വശത്തു ചേർന്നിരിക്കണം. അപ്പോൾ ബാക്കി വശങ്ങൾ (ഭാഗങ്ങൾ) ഒഴിഞ്ഞുകിടക്കും. ഒരു മാതളപ്പഴം വേറൊരു മാതളപ്പഴത്തോടു കൂട്ടിച്ചേർത്താൽ ചേർന്നഭാഗമൊഴിച്ചു ബാക്കിഭാഗങ്ങൾ ഒഴിഞ്ഞുകിടക്കുന്നത് അതിനു പ്രത്യക്ഷമായ ദൃഷ്ടാന്തമാണല്ലോ. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ചേർന്ന വസ്തുവിൽ ചേരാത്ത സ്ഥലവും കൂടിക്കിടക്കയാൽ മുൻവശം പിൻവശം മേൽവശം കീഴ് വശം നടുവ് മുതലായവ ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നുള്ളതു നിശ്ചയമാണ്. ആ വശങ്ങൾ അതിന്റെ അവയവങ്ങളാണ്. അവയവത്തോടുകൂടിയത് ഒരിക്കലും തനികാരണമായിരിക്കയില്ല. അതു കാര്യമായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. 'യദ്യത്സാവയവം തത്തത് കാര്യമനിത്യം ച' എന്ന പ്രമാണം അതിനു തെളിവാണ്. അതിനാൽ കാരണമായിട്ടിരിക്കുന്നതെല്ലാം കാര്യമാകുമെന്നുള്ളതു തീർച്ചയാണ്. ഏത് എപ്രകാരമിരുന്നാലും ഒരു വസ്തു കാരണമായിരിക്കണമെന്നാണെങ്കിൽ അതുമാത്രം എന്തുകൊണ്ട് കാര്യമാകയില്ല? ലോകോത്പത്തിക്ക് ഒരു കാരണം വേണമെന്നാണെങ്കിൽ അവിടെ കാരണമായ അണു സ്ഥിരമായിട്ടുള്ളതായിരുന്നാൽ മാത്രമേ ഇവിടെ ലോകം സത്താ

കുകയുള്ളൂ. കാര്യകാരണങ്ങൾ അവസാനമില്ലാതെ പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അപ്പോൾ അനവസ്ഥാദോഷവും വന്നുകൂടും.

ജിജ്ഞാസു: അവസാനത്തിൽ ഏതുമാതിരി അണുവിനെയെങ്കിലും കാരണമാക്കി കല്പിച്ച് ആയതു നശിക്കാതെ നിലനിൽക്കുമെന്നു പറഞ്ഞാൽ അനവസ്ഥാദോഷം വരുമോ?

വക്താവ്: അങ്ങനെ കല്പിക്കുന്നതും പ്രകൃതത്തിനു യോജിക്കുകയില്ല. എന്തെന്നാൽ ഒന്നിന്റെ അവസാനം നിശ്ചയിക്കുന്നതെങ്ങിനെയാണ്? ആ അവസാനം മറ്റൊന്നിന്റെ ആദിയായിട്ടും വരികയില്ലേ? അങ്ങനെ ആദിയും അവസാനവും തുടർന്നു തുടർന്നുപോയി അനവസ്ഥയിൽ ചെന്നു കലാശിക്കും.

ജിജ്ഞാസു: നേത്രവിഷയമായ അണു അസത്താണെന്നു സമ്മതിക്കാം. എന്നാൽ ആ നേത്രത്തിനു വിഷയമാകാത്ത അതിസൂക്ഷ്മമായ അണു സത്തല്ലേ?

വക്താവ്: അങ്ങനെ ഒന്നുണ്ടെന്നുള്ളതിന് എന്താണു പ്രമാണം? അതു പ്രത്യക്ഷമല്ലല്ലൊ.

ജിജ്ഞാസു: ആ അണു പ്രത്യക്ഷമല്ലെങ്കിലും അനുമാനപ്രമാണത്താലറിയപ്പെടുമല്ലൊ.

വക്താവ്: പ്രത്യക്ഷമായ സത്തിനെക്കൊണ്ട് - ഹേതുവിനെക്കൊണ്ട് - അപ്രത്യക്ഷമായ സത്തിനെ (സാദ്ധ്യത്തെ) ഊഹിച്ചറിയുന്നതാണ് അനുമാനപ്രമാണ ലക്ഷണം. നാം പ്രത്യക്ഷമായ ധൂമത്തെക്കണ്ടുകൊണ്ടാണല്ലൊ അപ്രത്യക്ഷമായ അഗ്നിയുണ്ടെന്നനുമാനിക്കുന്നത്. അവിടെ ധൂമവും അഗ്നിയും സത്തുതന്നെയാണ്. ഇതാണ് ശരിയായ അനുമാന ദൃഷ്ടാന്തം. ഇതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികം ശരിയായിട്ടില്ല. എന്തെന്നാൽ നേത്രവിഷയമായ അണു അസത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടുപോയി. എന്നാൽ നേത്രവിഷയമല്ലാത്ത അണു അവശ്യം സത്തായിരിക്കണമെന്നാണു നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായ ധൂമം സത്തായിരിക്കുന്നതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികത്തിൽ നേത്രവിഷയമായ അണുവും സത്തായിരിക്കേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെയല്ലാത്തതിനാൽ ദൃഷ്ടാന്തം ആഭാസമായിപ്പോയി. (ഹേത്വാഭാസമെന്നൊരു ദോഷമാണിത്) എന്നാൽ നേത്രവിഷയമായ അണു സത്തായിരുന്നെങ്കിൽ പ്രത്യക്ഷമായ ഈ സത്തിനെകൊണ്ട് നേത്രവിഷയമല്ലാത്ത - അപ്രത്യക്ഷമായ - സൂക്ഷ്മാണുവും സത്തായിരിക്കുമെന്ന് അനുമാനിക്കാമായിരുന്നു. അതിനിവിടെ സാദ്ധ്യതയില്ലല്ലൊ.

ജിജ്ഞാസു: ധൂമത്തെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അതു മഞ്ഞായി പ്പോയാൽ ആ ധൂമം അസത്താണ്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ അഗ്നി സത്താ ണെന്നെങ്ങിനെ അനുമാനിക്കാൻ സാധിക്കും?

വക്താവ്: അനുമാനത്തിൽ സത്തായ ഹേതുവിനെ കൊണ്ടുമാ ത്രമേ സത്തായ സാദ്ധ്യത്തെ ഊഹിച്ചറിയുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്നു ള്ളത് അനിഷേധ്യമായ ഒരു നിയമമാണ്. പക്ഷേ അനുമാനപ്രമാണം അയഥാർത്ഥമെന്നും യഥാർത്ഥമെന്നും രണ്ടു വകയുണ്ട്. അവയിൽ അയഥാർത്ഥാനുമാനത്താൽ വസ്തു സിദ്ധിക്കുകയില്ല. യഥാർത്ഥാനു മാനത്താൽ മാത്രമേ വസ്തു സിദ്ധിക്കുകയുള്ളൂ. ഹേതുവായ ധൂമം യഥാർത്ഥവും ധൂമംപോലെ തോന്നിയെങ്കിലും പരിശോധനയിൽ മഞ്ഞായിപ്പോകുന്ന ഹേതു അയഥാർത്ഥവുമാകുന്നു. യഥാർഥധൂമത്താ ലല്ലാതെ അയഥാർത്ഥധൂമത്താൽ അഗ്നി സിദ്ധിക്കയില്ല. അപ്രകാരം അസത്തായ അണുവിനാൽ നേത്രവിഷയകമല്ലാത്ത അണു സിദ്ധിക്ക യില്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു:ലോകത്തിൽ പല പല വസ്തുക്കളും കാര്യപ്പെട്ടിട്ട് പിന്നീട് കാരണമാകുന്നതായി നാം കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അങ്ങ നെയല്ലാതെ ലോകം ഒന്നോടെ കാര്യപ്പെടുന്നതായി നാമാകട്ടെ നമ്മുടെ പൂർവ്വന്മാരാകട്ടെ കണ്ടിട്ടും കേട്ടിട്ടുമില്ല. കാണുക എന്നതു ശരീ രത്തോടു കൂടിയേ സാധിക്കൂ. ലോകമില്ലെങ്കിൽ ശരീരവുമില്ല. അതി നാൽ ലോകത്തിന്റെ അസദ്ഭാവത്തെ (ഇല്ലായ്മയെ) ശരീരത്തിലല്ലാതെ മറ്റൊന്നിലിരുന്നു കണ്ടവരെ ആരെയും നാം കാണുന്നുമില്ല. ആകയാൽ ലോകം എല്ലായ്പ്പോഴും സത്തുതന്നെയാണെന്നു തീരുമാനിക്കാം. അത്ര മാത്രമല്ല, ലോകം കാര്യമല്ല, കാരണം തന്നെയാണെന്നു കൂടി തീരുമാ നിക്കാൻ കഴിയുകയില്ലേ?

വക്താവ്: കാര്യപ്പെടാത്ത ഒരു കാരണവുമില്ലെന്ന് മുമ്പു തീരു മാനിച്ചു കഴിഞ്ഞതാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ ഏതു പദാർത്ഥത്തെ നോക്കിയാലും ഒന്നിന്റെ കൂട്ടം, പലതിന്റെ കൂട്ടം എന്ന് രണ്ടുവകയിൽ ഉൾപ്പെട്ടവയല്ലാതെ എങ്ങും ഒരു വസ്തുവുമില്ല. ഘടം ഒന്നിന്റെ കൂട്ട മാണ്. എന്നാൽ മണ്ണിന്റെ സമൂഹമല്ലാതെ ഒരു കാലത്തും ഘടം എന്നൊ ന്നില്ല. ആ മണ്ണും ഒന്നിന്റെ സമൂഹമായ അണുവിനെകൂടാതെ ഉണ്ടാ വുകയില്ല. പലതിന്റെ കൂട്ടവും ഇപ്രകാരം തന്നെ. ഓരോ പദാർത്ഥ ത്തേയും ഇപ്രകാരം പരിശോധിക്കുന്നതായാൽ അസത്തായിട്ടു പരി ണമിക്കും വസ്ത്രം നൂലായും, നൂലു പഞ്ഞിയായും പഞ്ഞി അണു വായും, അണു അജ്ഞാനമായും അസത്തായും തീരുന്നു എന്നതു

പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാലറിയാവുന്നതാണല്ലോ. അതുപോലെ ഈ സമഷ്ടിലോകവും ഇപ്രകാരമുള്ള നോട്ടത്താൽ അസത്താണെന്നു സ്പഷ്ടമാകും. ഒന്ന് പലത് ഇവയുടെ കൂട്ടമാകട്ടെ കാരണമായിക്കൂടി നിന്നിട്ട് വെവ്വേറെയായിത്തോന്നുന്ന അവസരത്തിൽ കാര്യമെന്നു പറയും. മുമ്പ് അണുവിനെ പൂർവ്വപക്ഷപ്പെടുത്തിപ്പറഞ്ഞതു നോക്കുക. ഇതുകൊണ്ട് ലോകം കാര്യമല്ല; കാരണം തന്നെ എന്ന നിങ്ങളുടെ വാദം യുക്തിക്കോ അനുഭവത്തിനോ ചേർന്നതല്ലെന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നു.

ജിജ്ഞാസു: ലോകം കാര്യപ്പെടുന്നതു കണ്ടവരും കേട്ടവരുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ലോകം നിത്യം തന്നെയാണ്.

വക്താവ്: ലോകം സത്തായിട്ട് നിത്യമോ? അതോ അസത്തായിട്ടു നിത്യമോ?സത്തായിട്ടു നിത്യമെങ്കിൽ അത് ഒരുവിധത്തിലും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ സത്ത് എന്നും നിത്യംതന്നെയാണല്ലോ. അസത്തായിട്ടു നിത്യമാണെങ്കിൽ അസത്തിനെ നിത്യമെന്നു പറഞ്ഞാൽ ഒരു ഫലവുമില്ല. അസത്തായ ശശശൃംഗത്തെ നിത്യമെന്നു പറയും പോലെ തന്നെയാണത്. ലോകം ഒരു കാലത്തും ഇല്ലാത്തതാകയാൽ കാര്യമെന്നാകട്ടെ കാരണമെന്നാകട്ടെ ഒന്നും പറയത്തക്കതല്ല.

ജിജ്ഞാസു: ഇതുവരെയും പറഞ്ഞുപോന്നതുകൊണ്ട് ലോകം അസത്താണെന്നു വന്നാലും ഈ ലോകത്തിലകപ്പെട്ടു സുഖദു:ഖങ്ങളെ അനുഭവിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷമായിട്ടു കാണുന്നുവല്ലോ. പിന്നെ അസത്തെന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെ? അസത്തിന്റെ – ഇല്ലാത്തതിന്റെ – അനുഭവമുണ്ടാകുമോ?

വക്താവ്: സുഖദു:ഖങ്ങളനുഭവിക്കുന്നതാരാണ്? നാംതന്നെ. നാമാര്? മനുഷ്യർ. മനുഷ്യർ കാര്യമോ, കാരണമോ? കാര്യം അസത്താണെന്നു മുമ്പു തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പിന്നെ, കാരണമായ ശരീരാവയവമാകട്ടെ, അവയ്ക്ക് കാരണമായ മാംസം, രക്തം, അസ്ഥി മുതലായവയെ അപേക്ഷിച്ച് കാര്യപ്പെട്ട് അസത്താകും. ഇങ്ങനെ ഓരോന്നും – ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, പ്രാണങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം മുതലായ ജീവോപാധികളെല്ലാം – അസത്താകുമ്പോൾ സുഖദു:ഖങ്ങളും അവയോടു ചേരും. അസത്താകുമെന്നു സാരം. അപ്പോൾ ആ സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളും ഇല്ലാത്തവയാകും. ആ നിലയിൽ 'സുഖദുഃഖങ്ങളെ അനുഭവിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷമായിട്ടു കാണുന്നതിനാൽ അസത്തു എന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെയാണ്?' എന്ന ചോദ്യത്തിനേ പ്രസക്തിയില്ലെന്നു വരും.

ജിജ്ഞാസു: കഷ്ടം!ഇതെന്തൊരു *വായ്പടമിരട്ടാണ്? സംശയനിവൃത്തി വരുന്നുമില്ലല്ലോ.

വക്താവ്: സ്വപ്നം മുഴുവനും ഇല്ലാത്തതാണല്ലോ, ആ സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായിക്കണ്ടിരുന്ന സുഖദു:ഖങ്ങളും അവയുടെ കാരണമായ സ്വപ്നജഗത്തും ഇല്ലാത്തവ തന്നെയെന്നു നിശ്ചയിച്ചില്ലയോ? അതു പോലെ ഈ ലോകത്തേയും ഇതിലുള്ള സുഖദു:ഖങ്ങളേയും എന്തുകൊണ്ട് അസത്തെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ?

ജിജ്ഞാസു: ഈ ലോകത്തേയും ഇതിലുള്ള സുഖദു:ഖങ്ങളേയും എപ്പോഴും അറിയുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതിനാൽ ഇതെല്ലാം അസത്താണെന്നു പറയുവാൻ ധൈര്യം വരുന്നില്ല.

വക്താവ്: നിങ്ങൾ ലോകത്തേയും അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന സുഖദു:ഖങ്ങളേയും വേണ്ടതുപോലെ അറിയുന്നില്ല. അറിഞ്ഞെങ്കിൽ അതെല്ലാം അസത്തെന്നു പറയുമായിരുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ ഒരു വസ്തുവിനെ അറിയണമെന്നുള്ളവൻ അതിൽനിന്ന് വേറായിനിന്ന് അറിയേണ്ടതാണ്. കുടത്തിന്റെ സ്വരൂപമറിയുന്നവൻ അതിൽനിന്നു വേറിട്ടു നില്ക്കുന്നവനാണെല്ലോ. അതുപോലെ ദേഹത്രയത്തേയും അതിലെ സുഖദുഃഖാദിവികാരങ്ങളേയും അറിയുന്നവൻ അവയിൽ നിന്നു ഭിന്നനും അവയുടെ ദ്രഷ്ടാവുമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ഘടദ്രഷ്ടാ ഘടാദ് ഭിന്നഃ
സമ്മതോ ന ഘടോ യഥാ
ദേഹദ്രഷ്ടാ തഥാ ദേഹോ
നാഹമിത്യവധീരയ.

(കുടത്തേക്കാണുന്നവൻ കുടത്തിൽനിന്നു വേറെയാണ്. അയാൾ കുടമല്ല. അതുപോലെ ദേഹത്തെക്കാണുന്ന ഞാൻ ദേഹത്തോടു വേർപെട്ടവനാണ്. ദേഹമല്ല;എന്നു ധരിക്കണം.കാണുന്നവൻ കാണപ്പെടുന്ന വിഷയങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നനാണെന്നുള്ളത് അനുഭവത്തിനും യുക്തിക്കും ചേർന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ്)

എന്ന പ്രമാണം മുകളിൽ പറഞ്ഞതിനു തെളിവാണ്. സകലത്തേയും ഇപ്രകാരമാണ് അറിയേണ്ടത്. ലോകത്തെ അറിയണമെന്നുള്ളവനും ലോകത്തെ വിട്ടു വേറെ നിന്നറിയണം.

ജിജ്ഞാസു: അങ്ങനെ കണ്ടറിഞ്ഞവർ ഒരുത്തരുമില്ല. കാണുന്നവരെല്ലാം സമഷ്ടിയായ ലോകത്തിന്റെ ഒരംശമായ വ്യഷ്ടിശരീരം

കൊണ്ടറിയുന്നതേയുള്ളൂ. ആ സ്ഥിതിയ്ക്ക് ലോകത്തേവിട്ട് വേറെനിന്നറിഞ്ഞതായിട്ടെങ്ങനെ വകവെയ്ക്കാം?

വക്താവ്:അസത്യമായ സ്വപ്നജഗത്തിൽ ആ ജഗത്തിന്റെ ഒരംശമായ അസത്യശരീരംകൊണ്ട് ആ ജഗത്തിനെ അവിടെക്കാണുമ്പോൾ അതു സത്യമായിത്തോന്നിയാലും, ആ ജഗത്തിനെയും ആ ജഗത്തിന്റെ അംശമായ ശരീരത്തേയും വിട്ടു പ്രത്യേകമിരിക്കുന്ന ഈ ജാഗ്രജ്ജഗത്തിൽ ആ സ്വപ്നജഗത്ത് കാണാതെ അസത്യമായിപ്പോകുന്നില്ലയോ? അതുപോലെ അസത്യമായ ഈ ജാഗ്രജ്ജഗത്തിൽ ഈ ജഗത്തിന്റെ ഒരംശമായ അസത്യശരീരം കൊണ്ട് ഈ ജഗത്തിനെ ഇവിടെക്കാണുമ്പോൾ ഇതു സത്യമായിതോന്നിയാലും ഈ ജഗത്തിനേയും ഈ ജഗത്തിന്റെ അംശമായ ശരീരത്തേയും വിട്ട് അഖണ്ഡമായിരിക്കുന്ന പരജാഗ്രത്തിൽ - തുര്യാവസ്ഥയിൽ - ഈ ജഗത്തു നശിച്ച് അസത്യമായിപ്പോകുന്നതാണ്.

ജിജ്ഞാസു: ഈ ജഗത്തിനെക്കാണുന്ന കാലത്ത് ഇതെല്ലാം സത്യമാണെല്ലോ.

വക്താവ്: ഒരിക്കലുമല്ല. എങ്ങനെയെന്നാൽ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സ്വപ്നജഗത്തിനെ സത്യമായിക്കണ്ടാലും ആ കാണുന്ന സമയത്തും ആ സ്വപ്നജഗത്ത് എങ്ങനെ മിഥ്യ (അസത്ത്) ആയോ, അങ്ങനെ ഈ ജഗത്തിനേയും ഈ ജഗത്തിന്റെ ഒരംശമായ ശരീരം കൊണ്ടു കാണുമ്പോൾ സത്യമെന്നു തോന്നിയാലും ആ അവസരത്തിലും ഇതു മിഥ്യ(അസത്ത്) തന്നെയെന്ന് എന്തുകൊണ്ടു നിശ്ചയിച്ചു കൂടാ? ഇതിനാൽ ഒരു വസ്തുവിനെ യഥാർത്ഥമായി അറിയണമെങ്കിൽ അതിൽ നിന്നു വേറായിട്ടു നിന്നറിയണം. അങ്ങനെയല്ലാതെ അതായിരുന്നറിഞ്ഞാൽ സത്യമായിട്ടും അസത്യമായിട്ടും കാണും. കണ്ണും കാണപ്പെടുന്ന വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ചേർച്ചയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന അനുഭവം ഇതിനു തെളിവാണ്. എന്നാൽ ഒരു വസ്തു സത്തോ അസത്തോ എന്ന് ആരായുമ്പോൾ ആ വസ്തുവിന്റെ ഒരു ഭാഗം മറ്റൊരു ഭാഗത്തോടു ചേരുന്നതായിക്കണ്ടു എന്നുവെച്ച് സത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നത് ഒരു വിധത്തിലും ശരിയായിട്ടുള്ളതല്ല. അങ്ങനെ നിശ്ചയിക്കുക എന്നു വന്നാൽ മരുമരീചികാപ്രവാഹത്തിന്റെ അലകളും ഒന്നു മറ്റൊന്നിനോടു ചേർന്നു കാണുന്നതുകൊണ്ട് അതിനേയും സത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കാമെന്നു വരും. അതു ശരിയല്ല. അതുപോലെ ലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മറ്റൊരു ഭാഗത്തോടു ചേരുന്നതായിക്കണ്ടു എന്നുവെച്ച് ജ്ഞാനികൾ ലോകത്തെ സത്താണെന്നു പറയുകയില്ല.

ജിജ്ഞാസു: ഘടം അസത്താണെന്നു സമ്മതിക്കാം. പക്ഷേ ആ ഘടത്തേയുണ്ടാക്കിയ നിമിത്തകാരണമായകുശവനേയും സഹകാരി കാരണമായ ദണ്ഡചക്രങ്ങളേയും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് അസത്യമെന്നു പറയുന്നത്?

വക്താവ്:കുശവനേയും ദണ്ഡചക്രാദികളേയും കാര്യകാരണ പക്ഷമായി നോക്കണം. അപ്പോൾ അവയെല്ലാം കാരണരൂപങ്ങളായി മാറി അസത്യമായിത്തന്നെ കലാശിക്കുന്നതായി കാണാം. സ്വപ്നത്തിൽ കുശവൻ, ദണ്ഡചക്രങ്ങളെ കൊണ്ടു ഘടാദികളെ നിർമ്മിച്ചതായിക്കണ്ടാലും, ആ കുശവനും ദണ്ഡചക്രാദികളും ഘടാദികളും അവയ്ക്ക് ഉപാദാനകാരണമായ ജഗത്തും അസത്യമാകുന്നതുപോലെ, ഈ ജാഗ്രത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന കുശവനും ദണ്ഡചക്രാദിയും അവകൊണ്ടുണ്ടാക്കുന്ന ഘടാദികളും അവയ്ക്ക് ഉപാദാനകാരണമായ ഈ ജഗത്തും അസത്യമാണെന്നു തെളിയും.

ജിജ്ഞാസു: സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം സ്വപ്നത്തിൽ സത്യമായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അത് അസത്താണെന്നറിയുന്നത് അതിന്റെ അനുഭവമില്ലാത്ത ജാഗ്രത്കാലത്തിലാണ്. ആ അറിവിനെ വെച്ചുകൊണ്ടാണല്ലൊ അനുഭവകാലത്തും ആ സ്വപ്ന പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു ജാഗ്രതത്തിൽ തീരുമാനിക്കുന്നത്. അതുപോലെ ഈ ജാഗ്രത് പ്രപഞ്ചം അനുഭവകാലത്തു സത്യമായിട്ടാണ് തോന്നുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ജാഗ്രത്തിന്റെ അനുഭവമില്ലാത്ത സ്വപ്നത്തിലോ സുഷുപ്തിയിലോ ഇത് അസത്താണെന്നു തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നുമില്ല. അതിനാൽ (ജാഗ്രത്തിലോ സ്വപ്നത്തിലോ സുഷുപ്തിയിലോ ഈ ജാഗ്രത് പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടാത്തതിനാൽ) സ്വപ്നമെന്നപോലെ ഈ ജാഗ്രത് പ്രപഞ്ചം അസത്തെന്നു പറയുന്നതു ശരിയല്ല. സത്ത് തന്നെയാണ്.

ജഗത്തും ജഗത്സാക്ഷിയും

വക്താവ്: 'ഒരു വസ്തുവിനെ അറിയണമെന്നുള്ളവർ അതിൽ നിന്നു വേറായി നിന്നറിയേണ്ടതാണ്.' എന്നു ഞാൻ മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി ഈ മൂന്നു നിലയിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അവയിൽ ഒന്നിന്റെ അനുഭവമുള്ളപ്പോൾ മറ്റുള്ളവയുടെ അനുഭവമില്ല. അതിനാൽ ജാഗ്രാദാദി മൂന്നവസ്ഥകൾക്കു പരസ്പരമറിയുവാൻ കഴിവില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവ മൂന്നും അറിയപ്പെടുന്നുണ്ടുതാനും. അതിനാൽ ജാഗ്രത്

പ്രപഞ്ചത്തേയും സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തേയും സുഷുപ്തിപ്രപഞ്ചത്തേയും അറിയുന്ന ഒരു സാക്ഷിയുണ്ടെന്നും ആ സാക്ഷി സാക്ഷ്യമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു വിലക്ഷണനാണെന്നും തീരുമാനിക്കാം. ആ സാക്ഷിയാണു സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തെ പ്രകാശിപ്പിച്ചതും, അതിന്റെ സ്മരണ ജാഗ്രത്തിലുളവാക്കിയതും. അങ്ങനെ അല്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ച് ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തിനറിവുണ്ടാവുകയില്ലായിരുന്നു. ഓരോ പ്രപഞ്ചവും ത്രിപുടി രൂപത്തിലാണല്ലോ നിലനില്ക്കുന്നത്. ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം ഇവ മൂന്നും ചേർന്നതാണു ത്രിപുടി. ജാഗ്രത്തിലെ ജ്ഞാതാവും സ്വപ്നത്തിലെ ജ്ഞാതാവും സുഷുപ്തിയിലെ ജ്ഞാതാവും ഒന്നല്ല, മൂന്നാണ്. അവർ അതാതവസ്ഥയിലെ ജ്ഞേയത്തെ മാത്രമേ അറിയുകയുള്ളൂ. ആകയാൽ ആ ജ്ഞാതാക്കൾക്ക് അന്യോന്യം അറിയുവാനൊക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ടാണു മൂന്നവസ്ഥകളുമറിയുന്ന ഒരു സാക്ഷിയുണ്ടെന്ന് അനുഭവബലംകൊണ്ടു തീരുമാനിച്ചത്. സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നനായ സാക്ഷി ആ സ്വപ്ന പ്രപഞ്ചവും അസത്താണെന്ന് അറിഞ്ഞതുപോലെ, ഈ ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു ഭിന്നനായ സാക്ഷിക്ക് ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തേയും അസത്തെന്നറിയുവാൻ കഴിയും. ആ സാക്ഷിഭാവമാണ് തുര്യം. സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അസത്താണെന്നു തെളിഞ്ഞതുപോലെ തുര്യഭാവത്തിൽ ഉണരുന്ന ഒരു ജ്ഞാനിയ്ക്ക് സ്വപ്നസുഷ്പ്തികൾ മാത്രമല്ല, ഈ ജാഗ്രത്തുപോലും അസത്താണെന്നനുഭവപ്പെടും. ആ അനുഭവബലം വെച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ജ്ഞാനികൾക്കു വ്യഷ്ടിരൂപത്തിലും സമഷ്ടിരൂപത്തിലും അനുഭവപ്പെട്ട എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും അസത്തായിട്ടു നിർണ്ണയിക്കാൻ കഴിയും.

ജിജ്ഞാസു: ജാഗ്രത്തിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനുഭവം അല്പംപോലുമില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണല്ലോ അത് അസത്താണെന്നു തീരുമാനിച്ചത്. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചാനുഭവം ലേശം പോലുമില്ലാത്ത ഒരു ഭാവത്തിലെത്താതെ ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കുവാൻ കഴിയുമോ? അങ്ങനെ പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയാണോ തുരിയം? പക്ഷേ അത് ആർക്കും അനുഭവപ്പെടുന്നില്ലല്ലോ. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം സത്തെന്നുതന്നെ തീരുമാനിക്കുകയല്ലേ വേണ്ടത്?

അവസ്ഥാത്രയവും തുരീയവും

വക്താവ് : നിങ്ങളുടെ ആശങ്ക ശരിയല്ല. തുരീയം അനുഭവരൂപത്തിൽ മൂന്നു കാലത്തുമുണ്ട്. മൂന്നു കാലത്തിലും ഒരു പോലെ നില

നില്ക്കാത്ത പദാർത്ഥത്തേയാണല്ലോ ശാസ്ത്രങ്ങൾ അസത്തെന്നു വ്യവച്ഛേദിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവസ്ഥാത്രയ രൂപത്തിൽ പ്രപഞ്ചം എപ്പോഴും അനുഭവപ്പെടുന്നു എന്നാൽ സൂക്ഷ്മ നിരീക്ഷണത്തിൽ ആ അവസ്ഥകൾ പരസ്പരം ബാധിക്കപ്പെടുന്നതിനാൽ അസത്തെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം. പക്ഷേ ആ മൂന്നവസ്ഥകളുടേയും അനുഭവമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയുടെ അനുഭവമുണ്ടെങ്കിലേ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്നായിരിക്കാം നിങ്ങളുടെ വാദം. അങ്ങനെയൊരവസ്ഥയുണ്ട്; അതാണ് തുരീയം. തുരീയം എന്ന പദത്തിന് നാലാമത്തേത് എന്നാണർത്ഥം. ജാഗ്രത്ത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി ഈ മൂന്നവസ്ഥകളെ അപേക്ഷിച്ചാണ് നാലാമത്തേത് തുരീയം -എന്ന നാമം വന്നു ചേരുന്നത്. ജാഗ്രദാദി മൂന്നവസ്ഥകളും ഉണ്ടായി നിലനിന്നു വിലയിക്കുന്നത് യാതൊരിടത്താണോ അതാണു പ്രജ്ഞാനസ്വരൂപമായ തുരീയം. അവസ്ഥാത്രയരൂപേണ പ്രതിഭാസിക്കുന്ന, ജഗത്തിനധിഷ്ഠാനമായും സാക്ഷിയായും വർത്തിക്കുന്ന, കൂടസ്ഥബ്രഹ്മചൈതന്യത്തേയാണ് ഉപനിഷത്തുകൾ തുരീയമെന്നു പറയുന്നത്. 'ഈ തുരീയം ജാഗ്രദ്രൂപമായ സ്ഥൂലശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ബഹിഃപ്രജ്ഞനായ വിശ്വനോ സ്വപ്നരൂപമായസൂക്ഷ്മശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന അന്തഃപ്രജ്ഞനായ തൈജസനോ, സുഷുപ്തിരൂപമായ കാരണശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന പ്രജ്ഞാനഘനനായ പ്രാജ്ഞനോ അല്ല, പിന്നയോ, അദൃഷ്ടവും അവ്യവഹാരവും, അഗ്രാഹ്യവും, അലക്ഷണവും, അചിന്ത്യവും, അവ്യപദേശ്യവും, ഏകാത്മപ്രത്യയസാരവും, പ്രപഞ്ചോപശമവും, ശാന്തവും, ശിവവും, അദ്വൈതവുമാണ് ആ തുരീയം. ഇതിനേത്തന്നെയാണ് ആത്മാവെന്നറിയേണ്ടതും.' എന്നു തുരീയത്തെ (ചതുർത്ഥം) മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിൽ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു. തുരീയ രൂപത്തിൽ വർത്തിക്കുന്ന ഈ ആത്മാവിനെ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അദൃഷ്ടപദംകൊണ്ടും, ബുദ്ധിക്കുഗ്രഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അഗ്രാഹ്യപദംകൊണ്ടും അചിന്ത്യപദംകൊണ്ടും, ലക്ഷണംകൊണ്ടു നിർവ്വചിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അലക്ഷണപദം കൊണ്ടും മറ്റും ഉപനിഷത്തു പ്രത്യേകമെടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. തുരീയത്തിൽ പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലെന്നും ഭേദമില്ലെന്നും പ്രപഞ്ചോപശമം, അദ്വൈതം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾ കൊണ്ട് ഉപനിഷത്തു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ശാന്തം, ശിവം, എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾ തുരീയഭാവത്തിന്റെ നിർവ്വികാരതയേയും ആനന്ദസ്വരൂപത്തേയുമാണ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള ലക്ഷണങ്ങൾ വഴി തുരീയം സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവും അഖണ്ഡവും പൂർണ്ണവുമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നും രജ്ജുവിൽ സർപ്പംപോലെ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ അജ്ഞാ

നത്താൽ പ്രപഞ്ചം പ്രതിഭാസിക്കയാണെന്നും ഉപനിഷത്ത് ഉപദേശിക്കുന്നതായി മനസ്സിലാക്കണം, ഈ തുരീയാവസ്ഥ അനുഭവമില്ലാത്തതാണെന്നുള്ള നിങ്ങളുടെ വാദവും ശരിയല്ല. എല്ലാറ്റിനേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതും തനിയെ പ്രകാശിക്കുന്നതുമാണ് തുരീയരൂപമായ ആത്മാവ്. ഇത് അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നില്ല എന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ എപ്പോഴും ഞാനെന്ന അനുഭവവടിവിൽ ഇതു വിളങ്ങുന്നുണ്ട്. ഉണർവ്വിലും കിനാവിലും ഉറക്കത്തിലും ഒരു മാറ്റവുമില്ലാതെ സാമാന്യബോധസ്വരൂപത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നതാണ് ആത്മാവ്. അവിദ്യയും അന്തഃകരണവും അതിന്റെ വൃത്തികളും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ബാഹ്യവിഷയങ്ങളും ഈ ആത്മപ്രകാശത്തിലാണു പ്രതിഭാസിക്കുന്നത്. അതിനാൽ തുരീയരൂപത്തിൽ ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്ന ആത്മാവ് സത്തുതന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: ആത്മാവ് സത്തും, ചിത്തും ആനന്ദവുമാണെങ്കിൽ അത് എല്ലാവർക്കും അനുഭവപ്പെടാത്തത് എന്തുകൊണ്ടാണ്?

വക്താവ്: അനുഭവസ്വരൂപമാണ് ആത്മാവ്. എല്ലാറ്റിനേയും അനുഭവപ്പെടുത്തുക- പ്രകാശിപ്പിക്കുക- എന്നുള്ളതാണ് ആത്മാവിന്റെ സ്വഭാവം. അതെങ്ങനെ അനുഭവപ്പെടും, അനുഭവത്തിനു വിഷയമാകും? ഒരുവിധത്തിലും ഒരിക്കലും വിഷയമാകുകയില്ല. തന്നിൽ കല്പ്പിക്കപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിലെല്ലാം സദ്രൂപത്തിലും ചിദ്രൂപത്തിലും ആനന്ദരൂപത്തിലും ആത്മാവു പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷെ അജ്ഞാനം നിമിത്തം ആത്മാവിന്റെ സച്ചിത് സുഖഭാവത്തെ വിസ്മരിച്ച് അജ്ഞാനത്താൽ കല്പിതമായ നാമരൂപങ്ങളേമാത്രം കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് ആ ആത്മാനുഭൂതി എല്ലാവർക്കുമുണ്ടാകാത്തത്. അജ്ഞാനം നശിക്കുമ്പോൾ നാമരൂപങ്ങൾ മാറി സർവ്വത്ര സച്ചിത് സുഖരൂപമായ ബ്രഹ്മം പ്രകാശിക്കും.

സമാധിയും ബ്രഹ്മാനുഭവവും

ജിജ്ഞാസു: ഈ ജീവിതത്തിൽ ഒരു മനുഷ്യന് അങ്ങനെയുള്ള ബ്രഹ്മാനുഭവമുണ്ടാകുമോ?

വക്താവ്: തീർച്ചയായും ഉണ്ടാവും. ആ അവസ്ഥയാണു സമാധി.

ജിജ്ഞാസു: സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചം അല്പം പോലും പ്രകാശിക്കുന്നില്ലെന്നാണോ അവിടുന്ന് പറയുന്നത്?

വക്താവ്: അതേ. സമാധിദശയിൽ പ്രപഞ്ചഭാനം അല്പം പോലുമില്ല.

സമാധിയും സുഷുപ്തിയും

ജിജ്ഞാസു: സുഷുപ്തിയിലും പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലല്ലൊ. അതിനാൽ സുഷുപ്തിയും സമാധിയും തമ്മിലെന്താണ് വ്യത്യാസം?

വക്താവ്: സുഷുപ്തിയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിലെ സ്ഥൂലവിഷയങ്ങൾ പ്രകാശിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ബീജഭൂതമായ അവിദ്യ അവിടെ അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ആ അവിദ്യയുടെ പരിണാമമാണ് സകലസൂക്ഷ്മസ്ഥൂല പ്രപഞ്ചവിഷയങ്ങളും. ആ വിഷയങ്ങളെല്ലാം സ്വകാരണമായ അവിദ്യയിൽ ലയിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സുഷുപ്തി. അതിനു പ്രളയമെന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ട്. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം കാരണരൂപത്തിൽ – അജ്ഞാനരൂപത്തിൽ – സുഷുപ്തിയിലുണ്ടെന്ന് തീരുമാനിക്കാം. ഈ സുഷുപ്തിയിൽനിന്നുണർന്നുവരുന്ന മനുഷ്യൻ, ‘ ഞാനിതുവരെ ഒന്നുമറിയാതെ ഉറങ്ങി’ എന്നോർക്കാറുണ്ടല്ലൊ. ആ ഓർമ്മയ്ക്കു കാരണം സുഷുപ്തി കാലത്തിലെ അനുഭവമാണ്. അനുഭവമില്ലാത്ത ഒന്നിനെക്കുറിച്ച് സ്മരിക്കുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ലല്ലൊ. ‘ഞാൻ ഒന്നുമറിയാതെ സുഖമായി ഉറങ്ങി’ എന്ന സ്മരണയിൽ ‘ഞാൻ’ ‘ഒന്നുമറിയായ്ക’, ‘സുഖം’ എന്നു മൂന്നു വിഷയങ്ങളുണ്ട്. ഇവയിൽ അറിയായ്ക എന്നതാണ് അജ്ഞാനം (അവിദ്യ). ആത്മാവിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന ആഅവിദ്യ തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമെന്നു വേദാന്തശാസ്ത്രം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു, അതിനാൽ കാരണപ്രപഞ്ചമെന്നുകൂടി അവിദ്യയ്ക്കു പേരു പറയാവുന്നതാണെല്ലൊ. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ, സുഷുപ്തിയിൽ പ്രപഞ്ചാനുഭവമുണ്ട്. ഇല്ലെന്നുള്ള നിങ്ങളുടെ വാദം ശരിയല്ല. എന്നാൽ സമാധിയിൽ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിന്റേയോ സൂക്ഷ്മപ്രപഞ്ചത്തിന്റെയോ കാരണപ്രപഞ്ചത്തിന്റെയോ വിളക്കമില്ല. അവിടെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം മാത്രമാണ് പരിപൂർണ്ണമായി പ്രകാശിക്കുന്നത്. ഈ വിവരണംകൊണ്ടു സമാധിയും സുഷുപ്തിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വ്യക്തമായിക്കാണുമല്ലൊ.

ജിജ്ഞാസു: സുഷുപ്തിയും സമാധിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം മനസ്സിലായി. പക്ഷേ സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രകാശമില്ലെന്നുള്ളതു സമ്മതിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അന്തകരണവൃത്തിയുടെ ആത്മാകാരമായ പരിണാമത്തെയാണെല്ലൊ സമാധിയെന്ന് വേദാന്തികൾ വ്യവഹരിക്കുന്നത്. അവിടെ ആത്മാകാരമായി പരിണമിച്ച അന്തഃകരണവൃത്തിയും ആത്മസ്വരൂപവും പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ആ നിർവ്വചനത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. അന്തഃകരണവൃത്തി, അപഞ്ചീകൃതപഞ്ചഭൂതാത്മാകമായ സൂക്ഷ്മപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഒരംശമാണല്ലൊ.

അതിനാൽ സമാധിയിലും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മാംശം പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ടെന്നു വരുന്നു. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ സമാധി പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയാണെന്നു പറയുന്നതു ശരിയാണോ?

വക്താവ്: സമാധിവിഷയകമായ അനുഭവമില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് നിങ്ങൾക്കിങ്ങനെ തോന്നുന്നത്. അന്ത:കരണവൃത്തിയുടെ ആത്മാകാരമായ പരിണാമമാണ് സമാധി എന്നു നിങ്ങൾ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. വിഷയങ്ങൾ എങ്ങനെയിരിക്കുമോ ആ വിധം പ്രകാശിക്കുക എന്നുള്ളതാണ് അന്തഃകരണവൃത്തിയുടെ സ്വഭാവം. ഘടാനുഭവത്തിൽ അന്തഃകരണം ഘടരൂപത്തിലാണ് പ്രകാശിക്കുന്നത്. അവിടെ ഘടവും അന്തഃകരണവും രണ്ടായി പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. അഗ്നി ഇരുമ്പിനോടോ വിറകിനോടോ മറ്റോ ചേർന്നിരിക്കുമ്പോൾ അവയുടെ ആകൃതിയിലാണല്ലോ പ്രകാശിക്കുന്നത്. അവയെ അപ്പോൾ രണ്ടായി വേർതിരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതുപോലെ അന്തഃകരണവൃത്തിയും വിഷയങ്ങളും അനുഭവകാലത്ത് ഒരേ വടിവിൽ പ്രകാശിക്കും. അവ രണ്ടായി അനുഭവപ്പെടുകയില്ല. അപ്രകാരം ആത്മാകാരമായ മനോവൃത്തി അനുഭവകാലത്ത് ആത്മവടിവിൽ മാത്രമേ പ്രകാശിക്കുകയുള്ളൂ. പരിച്ഛിന്നപരമാണുവായ അന്തഃകരണത്തിനു അണു രൂപമായും മഹദ്രൂപ (ബ്രഹ്മരൂപ) മായും പരിണമിക്കാൻ കഴിയുമെന്നുള്ളതാണു വേദാന്ത ശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തം. അതിനാൽ സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചം കൂടെ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്ന വാദം അനുഭവവിരുദ്ധമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഇനിയും സമാധിയിൽ ആത്മാവിനോടു ചേർന്നു സൂക്ഷ്മ പ്രപഞ്ചാംശമായ അന്തഃകരണവൃത്തിക്കൂടി പ്രകാശിക്കുന്നു എന്ന വാദത്തെക്കുറിച്ചുകൂടി അല്പം ചിന്തിക്കാം.

സമാധിഭേദം

സവികല്പസമാധിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിങ്ങളുടെ ആശങ്ക കുറച്ചു ശരിയാണ്. ഗുരുമുഖത്തു നിന്ന് "തത്വമസി"മഹാവാക്യം ശ്രവിച്ച് 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' (ഞാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നു) എന്നു നിരന്തരം ധ്യാനിക്കുന്ന മുമുക്ഷുവിന് ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയുണ്ടാക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സവികല്പസമാധി. ഈ സമാധിയിൽ "ഞാൻ" ധ്യാതാവും, "ബ്രഹ്മം"ധ്യേയവും "ആകുന്നു "എന്നഭാവന ധ്യാനവുമാണ്. ആകയാൽ ത്രിപുടിയുണ്ടെന്നു കാണാം."അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്ന ശബ്ദത്തെ ആശ്രയിച്ചുള്ള ഈ സമാധിക്കു ''ശബ്ദാനുവിദ്ധ സവികല്പസമാധി'യെന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ട്. ഈ സമാധിയുടെ പരിപക്വതയിൽ "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നുള്ള മഹാവാക്യത്തിന്റെ

അർത്ഥം ചിന്തിക്കാതെ തന്നെ ചിത്തവൃത്തി ബ്രഹ്മാകാരമായി പരിണമിക്കും. ഈ അവസ്ഥയ്ക്ക് ശബ്ദാനനുവിദ്ധസവികല്പസമാധി എന്നാണു നാമകരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഈ രണ്ടു സമാധിയിലും ത്രിപുടിയുണ്ട്. എന്നാലും വിവേകികൾ ഘടശരാവാദികളെ മൃത്തായി അറിയുന്നതുപോലെ ആ ത്രിപുടിയെ ഏകമായ ബ്രഹ്മമായി ആ സമാധികളിലും അറിയുന്നുണ്ട്. ഈ സവികല്പസമാധിയുടെ അഭ്യാസബലംകൊണ്ട്, ധ്യാനിക്കുന്നവൻ, ധ്യാനിക്കൽ ഈ രണ്ടവസ്ഥകളേയും ഉപേക്ഷിച്ച് ചിത്തം ധ്യേയമായ സച്ചിത്സുഖബ്രഹ്മത്തിന്റെ വടിവിൽ മാത്രം പ്രകാശിക്കും. ആ അനുഭൂതികൊണ്ടുതന്നെ അവിദ്യാനാശവും ബ്രഹ്മാത്മൈക്യനിർണ്ണയവും സിദ്ധിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങനെ സിദ്ധിച്ച ജ്ഞാനിക്ക് ത്രിപുടി പോലും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായിട്ടേ അനുഭവപ്പെടുകയുള്ളൂ.എന്നാൽ നിർവ്വികല്പസമാധിയിൽ ത്രിപുടിയില്ല. സവികല്പസമാധികൊണ്ടു ബ്രഹ്മവിത്തായിത്തീർന്ന ജ്ഞാനി മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും വരുത്തി ജീവന്മുക്തി സുഖത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കാറുണ്ട്. അതിനുള്ള ഉപായം നിർവ്വികല്പസമാധിയാണ്. സവികല്പസമാധിയുടെ പക്വതയിൽ നിർവ്വികല്പസമാധിയുണ്ടാകും. ഈ നിർവ്വികല്പസമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചഭാനം ഒട്ടും തന്നെ ഉണ്ടാവുകയില്ല. ബ്രഹ്മസ്വരൂപം മാത്രമാണ് ഈ സമാധിയിൽ പ്രകാശിക്കുന്നത്. നിർവ്വികല്പസമാധിയിൽനിന്നു വ്യുത്ഥാനവസ്ഥയിലേയ്ക്കു വരുന്ന ജ്ഞാനിയ്ക്ക് അവസ്ഥാത്രയരൂപത്തലുള്ള പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നനുഭവപ്പെടും. "ഇതുവരെ താൻ സമാഹിതനായിരുന്നു" എന്നും "അപ്പോൾ ഒരു വിധത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചാവസ്ഥയും അനുഭവപ്പെടാതെ അഖണ്ഡവും അനിർവചനീയവുമായ സച്ചിദാനന്ദഭാവത്തിൽത്തന്നെയാണ് താൻ വർത്തിച്ചിരുന്നത്." എന്നും, സ്മരണയിൽ വരികയും, അതോടൊപ്പം "ഇപ്പോഴും താൻ ആ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണ് ", എന്നുള്ള പ്രത്യഭിജ്ഞാനമുണ്ടാകുകയും ചെയ്യും. അതിനാൽ ജാഗ്രദ് ഭാവത്തിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം നശിക്കുകയും അത് അസത്താണെന്നു ബോധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതുപോലെ നിർവ്വികല്പസമാധിയിൽ ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്തിരൂപത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ നശിക്കുകയും ആ അനുഭവബലത്താൽ വ്യുത്ഥാനദശയിൽ പ്രപഞ്ചം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമായാൽപോലും അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുവാൻ കഴിയുകയും ചെയ്യും.

ജിജ്ഞാസു: നിർവ്വികല്പസമാധി അദ്വൈതാത്മഭാവനാരൂപമാണ്. അതിൽ ഭാവനയുള്ളതിനാൽ അന്തഃകരണവൃത്തി – ത്രിപുടി–

യുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ആ അവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മവും പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നൂഹിക്കാം.

വക്താവ്: അദ്വൈതബ്രഹ്മാകാരമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയോടുകൂടിയ സമാധിയാണ്' 'അദ്വൈതഭാവനാരൂപനിർവ്വികല്പസമാധിയെന്നു പറയപ്പെടുന്നത്' അതിൽ അതിസൂക്ഷ്മമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയുണ്ടെങ്കിലും അപ്പോൾ അത് അനുഭവപ്പെടുകയില്ല. പക്ഷേ ആ സമാധി മുഖ്യമല്ല. അദ്വൈതബ്രഹ്മാവസ്ഥാനരൂപമായ നിർവ്വികല്പസമാധിയാണ് മുഖ്യം. അദ്വൈത ബ്രഹ്മഭാവനാരൂപമായ നിർവികല്പസമാധിയുടെ അഭ്യാസബലം കൊണ്ട് ആ അവസ്ഥയിൽ അന്തഃകരണവൃത്തി നശിക്കും. അപ്പോൾ അന്തഃകരണവൃത്തി രഹിതമായ അദ്വൈതബ്രഹ്മാവസ്ഥാനരൂപനിർവ്വികല്പസമാധി പ്രകാശിക്കും. പഴുത്ത ഇരുമ്പുകഷണത്തിൽ ജല ബിന്ദുക്കൾ വീണു നശിക്കുന്നതുപോലെ അദ്വൈതബ്രഹ്മാവസ്ഥാനരൂപനിർവ്വികല്പസമാധിയിൽ അന്തഃകരണവൃത്തി ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ആത്മാവ് അന്തഃകരണവൃത്തിയോടുകൂടാതെ അഖണ്ഡമായും സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപബ്രഹ്മമായും പ്രകാശിക്കും. ഈ നിലയാണു മുഖ്യമായ സമാധി. ബ്രഹ്മഭാവനാരൂപനിർവ്വികല്പസമാധി സാധനയും ബ്രഹ്മാവസ്ഥാനരൂപനിർവികല്പസമാധി ആ സാധനയുടെ ഫലവുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണതു മുഖ്യമെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതുപോലെ ശബ്ദാനുവിദ്ധസവികല്പസമാധി സാധനയും ശബ്ദാനനുവിദ്ധസവികല്പസമാധി അതിന്റെ ഫലവുമാകുന്നു. അപ്രകാരം സവികല്പസമാധി സാധനയും നിർവ്വികൽപസമാധിഫലവുമാണെന്നുകൂടി അറിയണം. ഇങ്ങനെ തത്ത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങൾ ശ്രവിച്ച് ധ്യാനാഭ്യാസപാടവത്താൽ സവികൽപസമാധി പക്വമായതിനുശേഷം നിർവ്വികൽപസമാധി ഉറയ്ക്കുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചഭാനം നിശ്ശേഷമറ്റ് പൂർണ്ണമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി ജ്ഞാനി പ്രകാശിക്കും. ആ അനുഭൂതി സിദ്ധിച്ച പുരുഷന് ഭൂതഭവിഷ്യദ്വർത്തമാനകാലങ്ങളിലും പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായിട്ടുമില്ല, ഉണ്ടാകുകയുമില്ല, ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല. 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' 'ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' എന്നു തുടങ്ങിയ ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനികളുടെ അനുഭൂതിയെയാണ് വിളംബരം ചെയ്യുന്നത്.

ജിജ്ഞാസു: 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ'ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' എന്നീ മന്ത്രങ്ങളിൽ 'ഇദം' (ഇത്) എന്ന ശബ്ദം കൊണ്ടു പ്രപഞ്ചത്തെയാണല്ലൊ കുറിക്കുന്നത്. പ്രത്യക്ഷമായിക്കാണുന്ന ഒന്നിനെയാണല്ലൊ'ഇദം'ശബ്ദം കൊണ്ട് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതിനാൽ പ്രത്യക്ഷ സിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി ധ്യാനിക്കണ

മെന്നുള്ള ഉപദേശമാണ് ആവാക്യങ്ങളിലുള്ളതെന്നു തീരുമാനിക്ക രുതോ? സാളഗ്രാമത്തെ വിഷ്ണുവായി ഉപാസിക്കുന്നതുപോലെ പ്രപ ഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മമായി ഉപാസിക്കുന്നത് ദ്വൈതഭാവത്തിലിരുന്നുകൊ ണ്ടാണ്. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ നോക്കിയാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളും പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ സത്തയെ സമ്മതിക്കുന്നു എന്നു കാണാം.

വക്താവ്: വേദാന്തശാസ്ത്രരഹസ്യം അറിയാത്തതു കൊണ്ടാണ് നിങ്ങൾക്കിങ്ങനെ വികല്പമുണ്ടാകുന്നത്. ഉത്തമനായ ആചാര്യന്റെ അനുഗ്രഹവും സഹായവും കൂടാതെ വേദാന്തശാസ്ത്രം തനിയേ പഠി ച്ചിട്ടുള്ളവർക്കെല്ലാം ഇതുപോലെ സന്ദേഹങ്ങളുണ്ടാവുക പതിവാണ്. അവർക്ക് ഉപനിഷന്മന്ത്രങ്ങളുടെ വാച്യാർത്ഥം മാത്രം ഗ്രഹിക്കുവാനേ കഴിയുകയുള്ളൂ. പാണ്ഡിത്യാഭിമാനം കൂടുകനിമിത്തം ഒരു സദ്ഗുരു വിനെ ഉപസദിച്ച് ശ്രവണാദികൾകൊണ്ടു ബ്രഹ്മതത്ത്വാവധാരണം ചെയ്യുവാനുള്ള ആഗ്രഹമുണ്ടാവുകയില്ല. അങ്ങനെയുള്ളവർക്ക് , സർവ്വ ബന്ധനാശകമായ വോദാന്തശാസ്ത്രപാണ്ഡിത്യം ബന്ധകരമായിട്ടേ കലാശിക്കുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് 'അസമ്പ്രദായ വിത്സർവ്വശാസ്ത്രവിദപി മൂർഖവദുപേക്ഷണീയഃ' [ഗുരു ശിഷ്യ പാര മ്പര്യക്രമത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന വേദാന്തശാസ്ത്രരഹസ്യം മനസ്സിലാ ക്കിയിട്ടില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളും അറിയുന്നവനാണെ ങ്കിൽ പോലും (ബ്രഹ്മജ്ഞാനമില്ലാത്തതിനാൽ) മൂഢനെപ്പോലെ മുമു ക്ഷുക്കളാൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടവനാണ്.] എന്നു ശ്രീശങ്കരഭഗവദ്പാ ദർ ഗീതാഭാഷ്യത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചുപോയത്. ഇതങ്ങനെ നില്ക്കട്ടെ. നമുക്ക് പ്രകൃതത്തിലേയ്ക്കു കടക്കാം.

അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങളും ജഗൻമിഥ്യാത്വവും

'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ', ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' ഇവ പ്രപ ഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മമായി ധ്യാനിക്കണമെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന മന്ത്രങ്ങളാണെ ന്നുള്ള നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം ഒരു വിധത്തിലും സാധുവല്ല. എന്തെ ന്നാൽ പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മവും രണ്ടാണെന്നുള്ള സൂചന ആ വാക്യങ്ങ ളിൽ അല്പം പോലുമില്ല. മുമ്പ്, പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായിരുന്ന പ്രപഞ്ചം സത്യമെല്ലെന്നും അതു ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെന്നും വെളിപ്പെടുത്തുക യാണ് പ്രസ്തുത വാക്യങ്ങൾ വഴി ഋഷികൾ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അദ്ധ്യാ രോപം, അപവാദം എന്നു രണ്ടു പ്രക്രിയകൾ വഴിയാണ് ഋഷികൾ പ്രപഞ്ചസദ്ഭാവത്തെ നിഷേധിച്ച് ആ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാന മായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഒരു വസ്തുവിൽ അതി ന്റേതല്ലാത്ത ധർമ്മങ്ങൾ ആരോപിക്കുന്നതാണ് അദ്ധ്യാരോപം. അതിനു

കാരണം അജ്ഞാനമാണ്. രജ്ജുവിൽ സർപ്പവും, ശുക്തിയിൽ രജതവും ആരോപിക്കുന്നത് അജ്ഞാനംകൊണ്ടാണല്ലോ. അതുപോലെ അനാദിയായ അവിദ്യനിമിത്തം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ കൽപ്പിക്കുന്നത് അദ്ധ്യാരോപമാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ബോധമുണ്ടാകാത്തിടത്തോളം കാലം അതിൽ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചം സത്യമായിട്ടേ ജീവനു വിശ്വസിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ഈ അദ്ധ്യാരോപവും ജീവനും ജീവന്റെ വിശ്വാസവും ഇവയ്ക്കല്ലാം കാരണഭൂതമായ അവിദ്യയും അതിനെ നിമിത്തമാക്കിയുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളും അനാദിയാണ്. അവിദ്യയും തത് കാര്യങ്ങളും നശിച്ച് ബ്രഹ്മസ്വരൂപാവബോധമുണ്ടാവാതെ ജീവന് അനർത്ഥ നിവൃത്തിയും ആനന്ദപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതിനാൽ ജീവന്റെ അവിദ്യാകൃതമായ അനർത്ഥത്തെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാവഹാരികസത്തയെ സമ്മതിച്ചുകൊണ്ട് അതിന്റെ സൃഷ്ടിക്രമത്തെ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട് ആ പ്രതിപാദനത്തിന് അദ്ധ്യാരോപതന്ത്രമെന്നു പറയുന്നു. പ്രപഞ്ച കല്പനയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനവും അവിദ്യാശബളിതവുമായ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവുമായി സങ്കൽപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഉപനിഷത്തിൽ സൃഷ്ടി പ്രക്രിയ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തവും അവിദ്യയുടെ പരിണാമവുമാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം. വ്യവഹാരദശയിൽ ബ്രഹ്മത്തെ കാരണമായും പ്രപഞ്ചത്തെ കാര്യമായും വേദാന്തശാസ്ത്രം അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. കാര്യത്തിനു കാരണത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായ സത്തയില്ലെന്നുള്ള ന്യായമനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് വിവർത്തമായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണപ്രപഞ്ചവിഷയങ്ങളെയെല്ലാം യഥാക്രമം തത്തത് കാരണങ്ങളിൽ ലയിപ്പിച്ച് എല്ലാം ഒടുവിൽ സർവ്വകാരണകാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ അടങ്ങുന്നതായി കാണിക്കുന്ന ലയപ്രകിയയ്ക്ക് അപവാദമെന്നു പറയുന്നു ഈ അപവാദതന്ത്രം ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തേയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തേയുമാണ് ബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മസ്വരൂപബോധമുണ്ടാകുമ്പോൾ അതിൽ കൽപിച്ച പ്രപഞ്ചം ബാധിക്കപ്പെട്ട് ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ പ്രകാശിക്കും. രജ്ജുസ്വരൂപബോധത്തിൽ അതിൽ കൽപിക്കപ്പെട്ട സർപ്പം രജ്ജുവായിത്തന്നെ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നത് അതിനു ദൃഷ്ടാന്തമാണ്.

ആത്മജ്ഞാനവും അവിദ്യാനാശവും

അജ്ഞാനവും തത്കാര്യങ്ങളും ജ്ഞാനംകൊണ്ടേ നശിക്കുകയുള്ളൂ. വസ്തുസ്വരൂപാവധാരണമാണ് ജ്ഞാനം,ഒരു വസ്തുവിന്റെ

സ്വരൂപത്തിൽ അന്തഃകരണവൃത്തി വ്യാപിച്ച് ആ വസ്തുവിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപം. വേദാന്തവിചാരംകൊണ്ടു ബ്രഹ്മാകാരമായിത്തീർന്ന അന്തഃകരണവൃത്തിയാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം. ആ വൃത്തിയുടെ ഉദയത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചും അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറച്ചും ഇരുന്നതായ അവിദ്യയും തത്കാര്യങ്ങളും ബാധിക്കപ്പെടുന്നു. അപ്പോൾ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തോട് ഐക്യപ്പെടുന്നു. ഈ ഐക്യത്തിന് 'ബാധസമാനാധികരണ്യം' എന്നാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രം സംജ്ഞ നൽകിയിരിക്കുന്നത്. കുറ്റിയുടെ അറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ അതിൽ തോന്നിയ കള്ളൻ ആ കുറ്റിയോടൈക്യപ്പെടുന്നത്. കുറ്റി മാത്രമായിക്കാണപ്പെടുന്നത് - ബാധസമാനാധികരണ്യത്തിനു ദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു അതുപോലെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപബോധമുണ്ടായപ്പോൾ പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായിരുന്ന പ്രപഞ്ചം ബാധിച്ച് ബ്രഹ്മമായിത്തീരുന്നു. ഈ അനുഭൂതിയേയാണ് 'സർവ്വംഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' 'ഇശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' മുതലായ ശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. അതിനാൽ പ്രസ്തുത വാക്യങ്ങൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയില്ല, അപവദിക്കുകയാണ്-നിഷേധിക്കുകയാണ്-ചെയ്യുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

1. 'സോ*f*കാമയത ബഹുസ്യാം പ്രജായേയേതീ' 2. 'തദാത്മാനം സ്വയമകുരുത' 3. 'തസ്മാദ്വാ ഏതസ്മാദാത്മന ആകാശഃ സംഭൂതഃ '3 തുടങ്ങിയ സൃഷ്ടിപ്രതിപാദകങ്ങളായ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ അദ്ധ്യാരോപതന്ത്രത്തിൽപ്പെട്ടതും 4. 'ആത്മനി വിദിതേ സർവ്വം വിദിതം ഭവതി' 5. 'ഇദം സർവം യദയമാത്മാ' 6. 'ആത്മൈവേദം സർവം' 7. 'ബ്രഹ്മൈവേദം സർവ്വം', 8. 'നാന്യോ*f* തോ*f* സ്തി ദ്രഷ്ടാ 9. 'ഐതദാത്മ്യമിദം' 10. 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' തുടങ്ങിയ വേദാന്ത വാക്യങ്ങൾ അപവാദതന്ത്രത്തിൽപ്പെട്ടതുമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ നിങ്ങളുടെ സംശയമെല്ലാംതീർന്ന് ആത്മവിശ്രാന്തിസുഖമനുഭവിക്കാനുള്ള ഭാഗധേയമുണ്ടാകും.

1. ഞാൻ അനേകം പ്രജകളായിത്തീരട്ടെ; എന്ന് ആ ഈശ്വരൻ ആഗ്രഹിച്ചു.
2. ആദ്ദേഹം തന്നെത്തന്നെ സ്വയം പ്രപഞ്ചമാക്കി സൃഷ്ടിച്ചു.
3. ആ ഈ ആത്മാവിൽനിന്നു ആകാശമുണ്ടായി
4. ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായ ആത്മാവിനെ അറിയുമ്പോൾ അതിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും ആ ആത്മസ്വരൂപമായി അറിയപ്പെടുന്നു.

5. അറിയപ്പെടുന്ന എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും ആത്മാവാണ്
6. ഇതെല്ലാം ആത്മാവുതന്നെയാണ്
7. ഇതെല്ലാം ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്
8. ഈ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നനായി വേറെ ഒരുദ്രഷ്ടാവില്ല.
9. ഇതെല്ലാം ആ ബ്രഹ്മസ്വരൂപംതന്നെയാണ്.
10. പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചമെല്ലാം ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണ്.

ജിജ്ഞാസു: അല്ലയോ മഹാത്മാവേ!അജ്ഞാന നാശകവും ആത്മജ്ഞാനപ്രദവുമായ അവിടുത്തെ പ്രവചനങ്ങൾ കേൾക്കുവാനിടയായത് ഈയുള്ളവന്റെ പൂർവ്വപുണ്യ പരിപാകം കൊണ്ടാണെന്നു കരുതുന്നു. യോഗ വേദാന്തശാസ്ത്രങ്ങൾ കുറെയെല്ലാം ഞാൻ പഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകളിൽ സൃഷ്ടിപ്രക്രിയ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നതു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ സ്ഥാപിക്കാനാണെന്നത്രേ ഞാൻ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നത്. എന്നാൽ അവിടുത്തെ തിരുവായ്മൊഴികളിൽ നിന്നാണ്, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തേയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സത്സ്വരൂപത്തേയും ബോധിപ്പിക്കുക, എന്ന ഉദ്ദേശ്യമേ വേദാന്തപ്രതിപാദിതമായ സൃഷ്ടിപ്രക്രിയയ്ക്കുള്ളൂ എന്നു മനസ്സിലായത്. അതുപോലെ സജാതീയ വിജാതീയസ്വഗതഭേദ രഹിതവും സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപവുമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് തദ്ഭിന്നമായ പ്രപഞ്ചമുണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു തോന്നുന്നത് രജ്ജുസർപ്പം പോലെ അവിദ്യാകല്പിതമാകുകയേ ഉള്ളു എന്നും അവിടുത്തെ കാരുണ്യം കൊണ്ട് എനിക്കു ബോധിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞു.

പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം കൊണ്ടോ അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടോ ശബ്ദപ്രമാണംകൊണ്ടോ ഈ ലോകം സത്താണെന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ഞാൻ ഇപ്പോഴാണറിഞ്ഞത്. പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം അതിനു വിഷയമാകുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളുടെ വർത്തമാന കാലസ്ഥിതിയെ മാത്രമേ ബോധിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ. അത്രമാത്രം കൊണ്ട് ഭൂതകാലത്തും ഭാവികാലത്തും ആ വിഷയങ്ങളുണ്ടെന്നു നിശ്ചയിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. മൂന്നുകാലത്തും ബാധിക്കപ്പെടാത്ത പദാർഥമേ സത്താകുകയുള്ളൂ. അപ്രകാരമുള്ള വസ്തുവിന്റെ ബോധമുളവാക്കാൻ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം പര്യാപ്തമല്ലാത്തതിനാൽ പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചം സത്തല്ലെന്നു എനിക്കു മനസ്സിലായി. സത്തല്ലാത്ത - അസത്തായ -പ്രത്യക്ഷവസ്തുക്കളെ വെച്ചുകൊണ്ട് സത്താണ് പ്രപഞ്ചമെന്നുള്ള അനുമാനവും ശരിയല്ലെന്നു ഞാനറിഞ്ഞു. 'ഈ ഭൂതങ്ങൾ ആനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നുണ്ടായി, അതിൽത്തന്നെ നിലനിന്ന് ഒടു

വിൽ അതോടു ചേർന്ന് അതിൽ തന്നെ ലയിക്കുന്നു'. എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ ഈ ജഗത്ത് ഉത്പത്തിനാശങ്ങളുള്ളതാണെന്നും അതു ബ്രഹ്മത്തിലുണ്ടായി അതിൽ നിലനിന്ന് അതിൽതന്നെ ലയിക്കുന്നതാണെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ശ്രുതിപ്രമാണം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ സമ്മതിക്കുന്നില്ലെന്നെനിക്കറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞു.അതിനാൽ ബ്രഹ്മം സത്താണെന്നും പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നുമുള്ള പരമാർത്ഥം അവിടുത്തെ അനുഗ്രഹം കൊണ്ടു എനിക്കിന്നു ബോദ്ധ്യമായി.

എന്നാലും അവിദ്യാവിഷയകങ്ങളായ ചില സന്ദേഹങ്ങൾ ഇപ്പോഴും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. അവകൂടി പരിഹരിച്ചു തരാൻ കാരുണ്യമുണ്ടാകണമെന്ന് ഞാൻ ഭക്തി പൂർവ്വം അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

അവിദ്യയും മായയും

വക്താവ്: ആ സന്ദേഹങ്ങളെന്തെല്ലാമാണ്? കേൾക്കട്ടെ.

ജിജ്ഞാസു: അവിദ്യയും മായയും ഒന്നാണന്നു വേദാന്തികളിൽ തന്നെ ചില അചാര്യന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുമ്പോൾ മറ്റു ചിലർ അവ രണ്ടും രണ്ടാണെന്നഭിപ്രായപ്പെട്ടു കാണുന്നു. ഇതിലേതാണ് ശരിയായിട്ടുള്ളത്?

വക്താവ്: രണ്ടു പക്ഷവും ശരിയാണ്; എങ്ങനെയെന്നാൽ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ ആധിക്യമനുസരിച്ച് മായയുടെ സത്ത്വഗുണപ്രധാനവും ഈശ്വരോപാധിയുമായ അംശത്തിനു 'മായ'യെന്നും രജോഗുണപ്രധാനവും ജീവോപാധിയുമായ അംശത്തിന് 'അവിദ്യ'യെന്നും തമോഗുണപ്രധാനവും പഞ്ചഭൂതങ്ങൾക്കു കാരണവുമായ അംശത്തിന് 'താമസി' യെന്നുമുള്ള സംജ്ഞകൾ ചില വേദാന്ത ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

എന്നാൽ അദ്വൈതാചാര്യന്മാരിൽ പ്രധാനികളെല്ലാം തന്നെ, മായയും അവിദ്യയും ഒന്നാണെന്ന് – പര്യായപദങ്ങളാണെന്നു – സമ്മതിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ്. ശുദ്ധ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന മൂലപ്രകൃതിയാണു മായ. നിഷ്കളവും നിഷ്ക്രിയവും പൂർണ്ണവുമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ നാനാതരത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഉളവാക്കുന്നതിനാൽ– പൊരുത്തമില്ലാത്തിടത്തു പൊരുത്തമുണ്ടെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ – മായയെന്നും, വിദ്യകൊണ്ടു നശിക്കുന്നതിനാൽ അവിദ്യയെന്നും, ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുന്നതിനാൽ തമസ്സെന്നും പ്രപഞ്ചത്തിനു

കാരണമായതിനാൽ പ്രകൃതി എന്നും, ബ്രഹ്മത്തെ വിപരീതമായി - പ്രപഞ്ചമായി - അറിയിക്കുന്നതിനാൽ അജ്ഞാനമെന്നും ആ മൂലപ്രകൃതി ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ പ്രതിപാദനത്തിൽനിന്ന് അവിദ്യയും മായയും ഒന്നു തന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കാണുമല്ലോ.

ബ്രഹ്മവും മായയും

ജിജ്ഞാസു: അതു മനസ്സിലായി. എന്നാൽ, ബ്രഹ്മം സജാതീയ വിജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതമായ പൂർണ്ണവസ്തുവാണല്ലോ. ആ നിലയ്ക്കു മായയേക്കൂടി അംഗീകരിച്ചാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയ്ക്കും ഏകതയ്ക്കും തദ്വാരാ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിനും ഹാനി സംഭവിക്കുകയില്ലേ?

വക്താവ്: ഒരിക്കലും ഹാനി സംഭവിക്കുകയില്ല. മായ, പ്രപഞ്ചം എന്നപോലെ മിഥ്യയാണ്. മിഥ്യാവസ്തുവിന് തദധിഷ്ഠാനമായ സത്പദാർത്ഥത്തിൽ ഒരു വികാരവും ജനിപ്പിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. കാനൽജലം കൊണ്ടു കാനൽപ്രദേശം നനയാറില്ലല്ലോ? അതിനാൽ മായയെ അംഗീകരിച്ചതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഏകത്വത്തിനും പൂർണ്ണതയ്ക്കും അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിനും ഒരു കോട്ടവും സംഭവിക്കുകയില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു.

മായയും അനാദിവാദവും

ജിജ്ഞാസു: :മായ, പ്രപഞ്ചംപോലെ മിഥ്യയാണോ? വേദാന്തികൾ മായ അനാദിയാണെന്നു പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. അനാദിവസ്തു അനന്തമായിരിക്കണമെന്നുകൂടി നിയമമില്ലേ? ആ നിലയിൽ മായ സത്തായിരിക്കണമല്ലോ

വക്താവ്: മായ പ്രപഞ്ചമെന്നപോലെ മിഥ്യതന്നെയാണ്. അനാദിവസ്തു അനന്തമാകണമെന്നു നിയമമില്ല. നൈയ്യായികന്മാർ പ്രാഗഭാവത്തെ അനാദിയായി അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിന് അന്തം– നാശം – ഉണ്ടെന്നുകൂടി അവർ സമ്മതിക്കുന്നു. അതുപോലെ വേദാന്തികൾ മിഥ്യാവസ്തുവായ മായയേയും തത്കാര്യങ്ങളേയും അനാദിയായിട്ടും സാന്തമായിട്ടുമാണ് അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. എപ്പോൾ? എങ്ങനെ? എവിടെനിന്ന്? ഉണ്ടായി എന്നറിയാൻ പാടില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് മായ അനാദി എന്നു പറയപ്പെടുന്നത്.

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് മായ ഉണ്ടായി എന്നു പറയരുതോ? ചില പുരോണേതിഹാസങ്ങളിൽ അങ്ങനെ കാണുന്നുണ്ടല്ലോ

വക്താവ്: ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് മായ ഉണ്ടായി എന്ന വാദം പ്രമാണവിരുദ്ധമാണ്. ബ്രഹ്മം അസംഗവും ക്രിയാരഹിതവും നിർവികാരവുമാകുന്നു. അതിൽനിന്ന് മായ ഉണ്ടായി എന്നു പറഞ്ഞാൽ കാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിനു വികാരമുണ്ടെന്നുകൂടി പറയേണ്ടിവരും. അതു വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിനു വിരുദ്ധമാണല്ലോ. ഇനി ജീവനിൽ നിന്നോ ഈശ്വരനിൽ നിന്നോമായയുണ്ടാകരുതോ? എന്നൊരു ചോദ്യം വരാം. ആ ചോദ്യവും വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിനു ചേർന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ ജീവനും ഈശ്വരനും മായാകാര്യങ്ങളാണ്. ഈ മായയില്ലെങ്കിൽ ജീവന്റെയും ഈശ്വരന്റെയും സ്വരൂപം തന്നെ സിദ്ധിക്കയില്ല. അതിനാൽ മായ ഒന്നിൽനിന്നും ഒരു കാലത്തും ഉണ്ടായതല്ല, കാലവും ദേശവും പോലും മായാകാര്യമാണ്. ഇത്രയുംകൊണ്ട് മായ ഒരു വസ്തുവിൽ നിന്ന് ഒരു കാലത്തുണ്ടായി എന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതിനാലും പ്രപഞ്ചപ്രതീതിക്ക് ഉപാദാനകാരണമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതിനാലും അനാദി എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഈ അവിദ്യമാത്രമല്ല: ബ്രഹ്മം, ഈശ്വരൻ, ജീവൻ, അവിദ്യയുംബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം,ഈ അനാദിവസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദം, ഇവ അഞ്ചും കൂടി അനാദിയാകുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മ സാക്ഷാത്ക്കാരത്തിൽ, ബ്രഹ്മമൊഴിച്ചു ബാക്കിയെല്ലാം ബാധിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മം മാത്രം അനാദിയും അനന്തവും ബാക്കിയെല്ലാം അനാദിയും സാന്തവുമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഈ സാന്തവസ്തുക്കൾ ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

മായയും ശക്തിവാദവും

ജിജ്ഞാസു : ബ്രഹ്മശക്തിയാണു മായയെന്നു ചില ആചാര്യന്മാർ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ആ ദൃഷ്ടിയിൽ ബ്രഹ്മമെന്നപോലെ ബ്രഹ്മശക്തിയും സത്താണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടയോ?

വക്താവ്: ശുദ്ധവും നിർഗുണവും നിരാകാരവുമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അശുദ്ധവും സഗുണവും സാകാരവുമായ ജഗത്തുണ്ടാവുകയില്ല. എന്നാൽ അങ്ങനെയുള്ള ജഗത്തുള്ളതായി തോന്നുന്നുമുണ്ട്. അതിനൊരു കാരണവും വേണം. അതിനാൽ ജഗത്തിനെ ഉത്പാദിപ്പിക്കത്തക്ക വിധത്തിലുള്ള ഒരു ശക്തിയുണ്ടെന്നും അതു ബ്രഹ്മത്തിലടങ്ങിയിരിക്കയാണെന്നും അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടു ചില ആചാര്യ

ന്മാർ സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതനുസരിച്ച് മായയെ ബ്രഹ്മശക്തിയെന്നും വ്യവഹരിച്ചുവരുന്നു. കുടം മണ്ണിൽ നിന്നുണ്ടായതാണെന്നാണല്ലോ വ്യവഹാരം. പക്ഷെ അതു നേരേ മണ്ണിൽനിന്നുണ്ടായതല്ലെന്നുള്ളതാണു വാസ്തവം. മണ്ണിൽനിന്നു നേരേ കുടമുണ്ടാവുമെങ്കിൽ എല്ലാ മണ്ണിൽ നിന്നും കുടമുണ്ടാവേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ അങ്ങനെ കാണപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതീരുമാനിക്കേണ്ടതു കുടത്തെ ഉല്പാദിപ്പിക്കത്തക്ക വിധത്തിലുള്ള ശക്തി ഏതു മണ്ണിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ടോ അതിൽനിന്നേ കുടമുണ്ടാവൂ എന്നുള്ളതാണ്. മണ്ണു കുഴച്ചു ചവിട്ടി പരുവപ്പെട്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ അതിൽനിന്നു കുടമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്നത് അനുഭവസിദ്ധമാണല്ലോ. ഇതുകൊണ്ട് കുടമാകാനുള്ള മണ്ണിന്റെ പരുവത്തിനു – കഴിവിന് – ശക്തി എന്നു പറയാം. ഇതുപോലെ ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന കാരണങ്ങളിലെല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കാര്യോല്പാദകശക്തിയും കൂടി അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്ന് ഊഹിക്കാമല്ലോ. ഇങ്ങനെ പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ കുടത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം മണ്ണല്ലെന്നും, അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ശക്തിയാണെന്നും വെളിപ്പെടുന്നതുപോലെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം, ബ്രഹ്മമല്ലെന്നും പ്രപഞ്ചോത്പാദകശക്തിയായ മായയാണെന്നും തീരുമാനിക്കാം. പക്ഷെ ഇതുകൊണ്ടു പ്രപഞ്ചോത്പാദികയായ ശക്തി ബ്രഹ്മമെന്നപോലെ സത്താണെന്നു സിദ്ധിക്കയില്ല. അതും പ്രപഞ്ചമെന്നപോലെ മിഥ്യയും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ നശിക്കുന്നതുമാണ്.

ശക്തി സത്യമോ മിഥ്യയോ?

ജിജ്ഞാസു: അഗ്നിയിൽ ദാഹകശക്തിപോലെയും ജലത്തിൽ ദ്രവശക്തിപോലെയും വായുവിൽ സ്പന്ദശക്തിപോലെയും ബ്രഹ്മത്തിൽ മായാശക്തി അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നും അത് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വേർപെടാത്തതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വഭാവം തന്നെയാണെന്നും നിഗമപ്രമാണങ്ങളിൽ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ.

"തേ ധ്യാനയോഗാനുഗതാ അപശ്യൻ
ദേവാത്മശക്തിം സ്വഗുണൈർ നിഗൂഢാം" 1
"പരാസ്യ ശക്തിർവിവിധൈവ ശ്രൂയതേ
സ്വാഭാവികീ ജ്ഞാനബലക്രിയാ ച" 2

1. പ്രപഞ്ചാന്വേഷകന്മാരായ ആ മഹർഷിമാർ ധ്യാനനിഷ്ഠയിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ടു സത്ത്വാദിഗുണങ്ങളാൽ മറയ്ക്കപ്പെട്ട ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ശക്തിയെ സാക്ഷാത്കരിച്ചു.

2.ഈ പരമേശ്വരന്റെ ശക്തി പല പ്രകാരത്തിലുള്ളതായി കേൾക്കപ്പെടുന്നു. ജ്ഞാനശക്തി ഇച്ഛാശക്തി, ക്രിയാശക്തി ഇവ മൂന്നും ഈ പരമേശ്വരന്റെ സ്വാഭാവികമായ ശക്തികളാണ്

എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷന്മന്ത്രങ്ങളും മായ ബ്രഹ്മശക്തിയാണെന്നുള്ളതിനു പ്രമാണമാണ്.

വക്താവ്: പ്രസ്തുത മന്ത്രങ്ങൾ മായോപാധികമായ സഗുണബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഇത് അദ്ധ്യാരോപമാണ്. ഈ അദ്ധ്യോരോപതന്ത്രപ്രകാരം സഗുണബ്രഹ്മം ഇച്ഛാജ്ഞാന ക്രിയാശക്തികളോടുകൂടിയ സർവ്വശക്തനും സർവ്വജ്ഞനുമായ ഈശ്വരനാണ്.

'സർവ്വകർമ്മാ സർവ്വകാമഃസർവ്വഗന്ധഃ സർവ്വരസഃ
സത്യകാമഃസത്യസങ്കല്പഃ'

എന്നു തുടങ്ങിയ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ മായാവിശിഷ്ടമായ സഗുണബ്രഹ്മം ജഗദീശ്വരനാണെന്നും, അദ്ദേഹം സർവ്വകർമ്മങ്ങളും സർവ്വകാമങ്ങളും സർവ്വഗന്ധങ്ങളും സർവ്വരസങ്ങളും തികഞ്ഞവനും സത്യകാമനും സത്യസങ്കല്പനുമാണെന്നും എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നിർഗുണബ്രഹ്മം അപ്രകാരമല്ല. അത് 'നിഷ്കളം നിഷ്ക്രിയം ശാന്തം നിരവദ്യം നിരഞ്ജനം' എന്നാണു ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതിനാൽ മായ ബ്രഹ്മത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന സഹജമായ ശക്തിയാണെന്നുള്ള വാദം അദ്ധ്യാപാരോപത്തിൽപ്പെട്ടതാകയാൽ സിദ്ധാന്തപക്ഷമല്ലെന്നു കാണാം. "ബ്രഹ്മൈവേദം സർവ്വം സച്ചിദാനന്ദമാത്രം" എന്ന നൃസിംഹോത്തരതാപനീയോപനിഷത്തു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ജ്ഞാനോദയത്തിൽ, ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട മായയും തത്കാര്യമായ പ്രപഞ്ചവും നശിച്ച് ഇതെല്ലാം സച്ചിദാനന്ദമാത്രമായ ബ്രഹ്മമായി പ്രകാശിക്കുമെന്നാണ്. ഈ ഉപനിഷദ്വാക്യം മായാരഹിതമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിർഗുണഭാവത്തെയാണല്ലോ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. "സാക്ഷീചേതാ കേവലോ നിർഗുണശ്ച" എന്നുള്ള ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷന്മന്ത്രവും ഈ നിർഗുണഭാവത്തെത്തന്നെ ഉപദേശിക്കുന്നു. അതിനാൽ മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സഹജശക്തിയല്ലെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം, ഇനിയും സഹജശക്തിയാണെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ മായയുടേയും തജ്ജന്യങ്ങളായ പ്രപഞ്ചവിഷയങ്ങളുടേയും ധർമ്മങ്ങൾകൂടി ബ്രഹ്മത്തിനുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. അപ്പോൾ സംസാരബന്ധം നിത്യമാകയാൽ പരമപുരുഷാർത്ഥമായ മോക്ഷം തന്നെ ആർക്കും സിദ്ധിക്കുകയില്ലെന്നുകൂടി സമ്മതി

ക്കണം. അതു സിദ്ധാന്ത വിരുദ്ധമാണല്ലോ. പക്ഷെ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു മുമ്പു തന്നെ സിദ്ധാന്തിക്കപ്പെട്ടുപോയി. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചധർമ്മങ്ങൾ തദധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മത്തെ സ്പർശിക്കയേ ഇല്ലെന്നു കാണാവുന്നതാണ്. ഘടമുണ്ടായി എന്നു സമ്മതിച്ചതുകൊണ്ടാണല്ലോ മൃത്തിൽ ഘടോത്പാദകശക്തിയുണ്ടെന്നൂഹിച്ചത്.മൃദ്ഭിന്നമായി ഘടമെന്നൊരു കാര്യമേ ഉണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത സ്ഥിതിക്ക് ഘടമെന്നപോലെ ഘടശക്തിയും അസത്താണെന്നു വരുന്നു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മഭിന്നമായി പ്രപഞ്ചമേ ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചതിനാൽ തത്കാരണമായ ശക്തിയും – മായയും – അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം.

ജിജ്ഞാസു: കാര്യം നശിക്കുക എന്നതിന് ഉപാദാനകാരണത്തിൽ ലയിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. ഘടം നശിച്ചാൽ അത് മൃത്തിൽ ലയിക്കും. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചം നശിച്ചാൽ അതിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായ മായയിൽ അതു ലയിക്കുന്നതായി ഊഹിക്കാം. അതിനാൽ കാര്യനാശത്തിൽ കാരണംകൂടി നശിക്കണമെന്നു വാദിക്കുന്നത് ശരിയല്ലെന്നു കാണാം.

വക്താവ്: കാര്യം കാരണത്തിൽ ലയിക്കുന്ന അവസ്ഥ പ്രളയമാണ്. ഉത്പത്തിയെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടാണല്ലോ ലയത്തെ സമ്മതിച്ചത്. എന്നാൽ ഉത്പത്തിയേ ഇല്ലെന്നു വരുമ്പോൾ ലയത്തിന് പ്രസക്തി ഇല്ലല്ലോ.

ശക്തി മിഥ്യതന്നെ

കാര്യത്തിന്, തദുത്പാദകമായ ശക്തിയാണ് ഉപാദാനകാരണമെന്നു ശക്തിവാദികൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. അതു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സദ്വസ്തുവാണോ എന്നു ചിന്തിച്ചു നോക്കണം. അപ്പോൾ ശക്തി സ്വതന്ത്രമായിക്കാണപ്പെടുകയില്ല. അതു ശക്തമായ ഒരു വസ്തുവേ ആശ്രയിച്ചേ ഇരിക്കൂ. അതിനാൽ കാര്യോത്പത്തിയിൽ ശക്തിക്കാശ്രയമായ ശക്തൻ (ശക്തിയുള്ള പദാർത്ഥം) ശക്തി, കാര്യം ഇങ്ങനെ മൂന്നു ഘടകങ്ങളുണ്ടെന്നു വരുന്നു. ഇവയിൽ ശക്തനും കാര്യവും പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാണ്. എന്നാൽ ശക്തി അങ്ങനെയല്ല. കാര്യം ഉദ്ഭവിക്കാത്തപ്പോൾ–പുറത്തു വെളിപ്പെടാത്തപ്പോൾ –ശക്തിയുണ്ടെന്നു പറയുവാൻ പാടില്ല. അതുപോലെ കാര്യം ഉദ്ഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞാലും ശക്തി പ്രത്യക്ഷമാകുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്ന് കാര്യോത്പത്തിക്കു മുമ്പും പിമ്പും ശക്തിയുണ്ടെന്നുള്ളതിന് പ്രത്യക്ഷമായ തെളിവില്ലെന്നു കാണാം. ചിത്രകാരൻ ചിത്രിക്കുമ്പോൾ അവനിൽ ചിത്രരചനാശക്തിയുണ്ടെന്നു – ചിത്രം വരയ്ക്കാ

നുള്ള സാമർത്ഥ്യമുണ്ടെന്നു - സമ്മതിക്കുകയല്ലാതെ, ചിത്രിയ്ക്കാതെയിരുന്നാൽ ആ ശക്തിയുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കുവാൻ പാടില്ലല്ലൊ.

അതിനാൽ കാര്യം ഹേതുവായിട്ടാണ് കാരണത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. കാര്യമായ പുകയെ കാണാതെ കാരണമായ അഗ്നിയുള്ളതായി ആരെങ്കിലും ഊഹിച്ചുപറയുമോ? ചിത്രകാരൻ ശക്തനും, ചിത്രമെഴുതുന്ന സമാർത്ഥ്യം ശക്തിയും, ചിത്രം കാര്യവുമാണ്. ചിത്രമെഴുതുമ്പോൾ ചിത്രകാരനായ ശക്തനും അവനെഴുതുന്ന ചിത്രവും പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കയല്ലാതെ ശക്തി പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കയില്ല. പ്രത്യക്ഷമായ കാര്യം കൊണ്ട് പ്രത്യക്ഷമല്ലാത്ത കാരണത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്നതാണല്ലൊ അനുമാനം. അനുമാനത്തിൽ ഹേതുസാദ്ധ്യങ്ങൾ സമസത്തകളായിരിക്കണമെന്നാണു നിയമം. ചിത്രത്തെക്കണ്ടുകൊണ്ട്, ചിത്രകാരനിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ചിത്രരചനാശക്തിയുണ്ടെന്നൂഹിക്കുന്നതു ശരിയായ അനുമാനമല്ല. എന്തെന്നാൽ ചിത്രമെന്ന പോലെ ചിത്രരചനാശക്തി പ്രത്യക്ഷമല്ല. ആശക്തിക്കാശ്രയമായ ചിത്രകാരൻ മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷമാകുന്നത്. ചിത്രകാരനിൽനിന്നു വേറിട്ട് ചിത്രരചനാസാമർത്ഥ്യത്തിനു സ്വതന്ത്രമായ ഉണ്മയുണ്ടെന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ ഒരു തെളിവുമില്ല. അതുപോലെപ്രപഞ്ചോദ്പാദകശക്തിയായമായ തദാശ്രയമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഒരിക്കലും വേർപെട്ട് സ്വതന്ത്രസത്ത ഉള്ളതാണെന്നു കാണിക്കുവാൻ പ്രമാണമൊന്നുമില്ല. അതിനാൽ മായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരു സ്വതന്ത്ര വസ്തുവോ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണമോ (ധർമ്മമോ) സ്വാഭാവികമായ ശക്തിയോ അല്ലെന്നു തീരുമാനിക്കാം. അത്, രജ്ജുവിൽ സർപ്പപ്രതീതിയുണ്ടാക്കുന്നതിന് അജ്ഞാനം കാരണമാകുന്നതുപോലെ, ബ്രഹ്മത്തിൽ തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ച പ്രതീതിയ്ക്കു കാരണമായ അവിദ്യമാത്രമാകുന്നു. ബ്രഹ്മ ജ്ഞാനത്തിൽ അതു നശിക്കുന്നതിനാൽ അസത്തുതന്നെയാണ്. കുടം നശിച്ചാൽ മൃത്തിലല്ലാതെ ശക്തിയിൽ ലയിച്ചു കാണുന്നില്ല. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിലല്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായ മായയിൽ ലയിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. ഇത്രയും പ്രസ്താവിച്ചതിൽനിന്ന് മായ ഒരു സ്വതന്ത്രപദാർത്ഥമല്ലെന്നും അതിനു ബ്രഹ്മത്തിൽ വികാരമുളവാക്കാൻ കഴികയില്ലെന്നും ജ്ഞാനത്താൽ നശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് മിഥ്യതന്നെയാണെന്നും വ്യക്തമായിക്കാണുമല്ലൊ.

മിഥ്യയായ മായ ബ്രഹ്മത്തെ എങ്ങനെ മറയ്ക്കും?

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മശക്തിയായ മായ മിഥ്യയാണെന്നു മനസ്സിലായി. എന്നാൽ അങ്ങനെയുള്ള മായയ്ക്ക്, ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ

ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുവാൻ എങ്ങനെ കഴിയും?

വക്താവ്: മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ ചിദാനന്ദപൂർണ്ണഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കയാണെന്നുള്ളത് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ, ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല എന്നുള്ള അനുഭവം എല്ലാവർക്കുമുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്ക്കാരത്തിൽ ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള അനുഭവം ജ്ഞാനികൾക്കുണ്ടാകുന്നു. ഈ രണ്ടനുഭവത്തേയും പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഞാനെന്ന അനുഭവം രണ്ടവസ്ഥയിലും തുടർന്നു നില്ക്കുന്നതു കാണാം. എന്നാൽ അജ്ഞാനവസ്ഥയിൽ സച്ചിദാനന്ദഭാവവും, ജ്ഞാനാവസ്ഥയിൽ അജ്ഞതയും സ്ഫുരിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ രണ്ടിടത്തും മാറാതെ തുടർന്നു നില്ക്കുന്ന 'ഞാൻ' സാമാന്യമാണ്. എന്നാൽ സച്ചിദാന്ദപൂർണ്ണഭാവവും അജ്ഞതയും വിശേഷമാകുന്നു. ബ്രഹ്മം ഞാനെന്ന നിലയിലാണല്ലൊ അനുഭവമാകുന്നത്. 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' 'അയമാത്മാബ്രഹ്മ' മുതലായ വേദാന്ത മഹാവാക്യങ്ങൾ, ആത്മാവും (ഞാനും) ബ്രഹ്മവും ഒരേ വസ്തുവാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളുടെ അനുഭവവും ആ വാസ്തവത്തിനു തെളിവാണല്ലൊ. ജാഗ്രത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും സുഷുപ്തിയിലും സാധാരണ മനുഷ്യന് താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള അനുഭവമില്ല. ആ വിഷയത്തിലയാൾ അജ്ഞനാണ്. എന്നാൽ 'തത്ത്വമസ്യാ'ദി മഹാവാക്യങ്ങളുടെ ശ്രവണമനനാദികൾകൊണ്ട് സമാധിരൂപമായ ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയാൽ ആ അജ്ഞാനമില്ലാതായ ജ്ഞാനി, താൻ അഖണ്ഡ സച്ചിദനന്ദ ബ്രഹ്മമാണെന്നു സ്വയം അറിയുന്നുണ്ട്. ആ ബ്രഹ്മാകാര മനോവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് ആ മനുഷ്യനിൽ ബ്രഹ്മവിഷയകമായ അജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് അയാളുടെ അനുഭവംകൊണ്ടു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം ചിന്തിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അജ്ഞാനരൂപമായ മായ ആത്മസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ചും ചിദാത്മ പൂർണ്ണഭാവത്തെ മറച്ചുമാണിരിക്കുന്നതെന്നു തീരുമാനിക്കാം. ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഞാൻ എന്ന സമാന്യഭാവത്തിനും അജ്ഞാനത്തിനും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ടെന്നുള്ള ആശങ്കയും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ഞാൻ എന്ന ജ്ഞാനം സാമാന്യവും, അജ്ഞനെന്ന അജ്ഞാനം വിശേഷവുമാണ്. സാമാന്യം വിശേഷത്തിനു ബാധകമല്ല . സാധകം തന്നെയാണ്. അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്ന ജ്ഞാനം വിശേഷമാകുന്നു. അത് , 'ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാകുന്നു 'എന്ന ജ്ഞാനമാണ്. ഒരു വിശേഷാനുഭ

വത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ പ്രബലമായ മറ്റൊരു വിശേഷാനുഭവത്തിനു മാത്രമേ ശക്തിയുള്ളൂ. 'ഞാൻ അജ്ഞനാണ്', 'തടിച്ചവനാണ്', 'മെലിഞ്ഞവനാണ് ', 'ബുദ്ധിമാനാണ് ', 'ബുദ്ധിഹീനനാണ്', 'മനുഷ്യനാണ്', 'ബ്രാഹ്മണനാണ്', 'ശൂദ്രനാണ്' എന്നിങ്ങനെയുള്ള അജ്ഞാനരൂപമായ വിശേഷാനുഭവത്തെ, ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്ന വിശേഷാനുഭവം എന്നെന്നേയ്ക്കും ഇല്ലാതാക്കുന്നു. ഇത്രയും കൊണ്ട് ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിനു ബാധകമാണെന്നുള്ള സിദ്ധാന്തം സാമാന്യ ജ്ഞാനത്തെയല്ല, വിശേഷജ്ഞാനത്തെയാണു വെളിപ്പെടുത്തുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

'സ ഏഷ മായാപരിമോഹിതാത്മാ
ശരീരമാസ്ഥായ കരോതി സർവ്വം'1
'അജ്ഞാനേനാവൃതം ജ്ഞാനം
തേന മുഹ്യന്തി ജന്തവഃ'2

1. ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായ ഈ ആത്മാവ് മായയാൽ തന്റെ ചിദാത്മഭാവത്തെ വിസ്മരിച്ച് താൻ അനൃതജഡദുഃഖരൂപമായ ശരീരമാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിച്ച് വിഹിതാവിഹിതങ്ങളായ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും ചെയ്യുന്നു.

2. അജ്ഞാനത്താൽ തങ്ങളുടെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം മറയ്ക്കപ്പെടുകയാൽ ജീവികളെല്ലാം ശരീരാഭിമാനം കൈക്കൊണ്ട് സംസാരദുഃഖമനുഭവിക്കുന്നു.

എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതിസ്മൃതിവാക്യങ്ങൾ മായ, ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാമാന്യഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ വിശേഷഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കയാണെന്നു ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഈ പ്രതിപാദനം കൊണ്ട് മായ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുന്നു എന്ന സിദ്ധാന്തം ശ്രുതിയ്ക്കും അനുഭവത്തിനും ചേർന്നതാണെന്നു സ്പഷ്ടമായിക്കാണുമല്ലോ.

ജിജ്ഞാസു: മായ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ച് ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ചിദാനന്ദഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കയാണെന്നുള്ളവേദാന്ത സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ രഹസ്യം ഇപ്പോഴാണെനിക്കു മനസ്സിലായത്. ഇരുളും വെളിച്ചവും പോലെ പരസ്പര വിരുദ്ധമായ അജ്ഞാനവും ജ്ഞാന സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മവും എങ്ങനെ ചേർന്നിരിക്കും എന്നുള്ളതായിരുന്നു എന്റെ സംശയം. എന്നാൽ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതു കൊണ്ട് വൈരുദ്ധ്യമില്ലെന്നു വെളിപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ഒരു സംശയം ഇപ്പോൾ ഉള്ളിൽ തോന്നി. അതുകൂടി അറിയിക്കട്ടയോ?

മായയും ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയും

വക്താവ്: അതെന്താണ്? കേൾക്കട്ടെ!

ജിജ്ഞാസു: അജ്ഞാനരൂപമായ മായയെ ജ്ഞാനരൂപമായ ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയാണല്ലോ നശിപ്പിക്കുന്നത്. മൂലപ്രകൃതിയായ മായ കാരണവും, അന്തഃകരണവൃത്തി തത്കാര്യവുമാണ്. കാര്യമായ വൃത്തിയ്ക്ക് തത് കാരണത്തെ നശിപ്പിക്കാനെങ്ങനെ കഴിയുമെന്നുള്ളതാണ് എന്റെ സംശയം.

വക്താവ്: കാര്യം കാരണത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നതായി ലോകത്തിൽ കണ്ടുവരുന്നുണ്ടല്ലോ. പന, വാഴ മുതലായവ കുലച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ അവ വളർച്ചനിന്ന് ക്രമേണ നശിക്കുന്നതായിക്കാണാറുണ്ട്. അതുപോലെ മായയുടെ സത്ത്വഗുണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം- ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തി -ആ മായയുടെ നാശത്തിനു കാരണമായിത്തീരുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നതിലെന്താണു തെറ്റ്? അതുപോലെ സ്വപ്നത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന സിംഹവ്യാഘ്രാദികളെ ഭയന്ന് പെട്ടന്നുണർന്നു പോകുന്നതും നമുക്കനുഭവമുണ്ടല്ലോ. നിദ്രാശക്തി കാരണവും സിംഹവ്യാഘ്രാദികൾ കാര്യവുമാണ്. ആ കാര്യത്തിൽനിന്നുണ്ടായ ഭയാനുഭവം കാരണമായ നിദ്രാശക്തിയെ നശിപ്പിക്കുന്നു. അതുപോലെ ഗുരു, ശാസ്ത്രം, മഹാവാക്യോപദേശം, അവയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ബ്രഹ്മാകാര മനോവൃത്തി ഇവയെല്ലാം മായാകാര്യമാണെങ്കിലും ആ മനോവൃത്തിക്കു തത്കാരണമായ മായയെ നശിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ യുക്തിഭംഗമൊന്നുമില്ല. ജ്ഞാനികളുടെ അനുഭവവും അതിനു സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.

ബ്രഹ്മജ്ഞാനി വീണ്ടും അജ്ഞാനിയാകുമോ?

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തി മായയ്ക്കു ബാധകമാണെന്നു മനസ്സിലായി. എന്നാൽ ആ മനോവൃത്തി നശിക്കുമ്പോൾ അജ്ഞാനം വീണ്ടുമുണ്ടായി ആ ജ്ഞാനിയെ വീണ്ടുംബദ്ധനാക്കുകയില്ലേ? എന്നൊരു സംശയം കൂടി അറിയിക്കുവാനുണ്ട്.

വക്താവ്: കൊള്ളാം! നല്ല ചോദ്യമാണിത്. ഇതിനും സമാധാനമുണ്ട്. അജ്ഞാനം ഭ്രമരൂപമാണ്. ഒരു വസ്തുവിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറച്ച് അതിനെ മറ്റുവിധത്തിൽ കാണുക എന്നതാണ് അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപം. എന്നാൽ പ്രമാണജന്യമാണ് ജ്ഞാനം. അതിന് അജ്ഞാനത്തേക്കാൾ പ്രാബല്യവുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ ഒരു

വ്യക്തിയിലുള്ള അജ്ഞാനം നശിച്ച് ആത്മസ്വരൂപത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിച്ചാൽ വീണ്ടും അയാളിൽ അജ്ഞാനം ഉണ്ടാവുകയേയില്ല; എന്നുള്ളതാണ് വേദാന്തസിദ്ധാന്തം.

“തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യോത്ഥ
സമ്യഗ്ധീജന്മമാത്രതഃ
അവിദ്യാ സഹ കാര്യേണ
നാസീദസ്തി ഭവിഷ്യതി”

എന്നാണ് പ്രസ്തുത വിഷയത്തെക്കുറിച്ചു വാർത്തികത്തിൽ സുരേശ്വരാചാര്യസ്വാമികൾ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. തത്ത്വമസി തുടങ്ങിയ മഹാവാക്യങ്ങൾ ശ്രവിച്ച് താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള വിദ്യാവൃത്തിയുണ്ടാകുന്ന ക്ഷണത്തിൽ തന്നെഅവിദ്യ തത്കാര്യങ്ങളായ പ്രപഞ്ചധർമ്മങ്ങളോടുകൂടി നശിക്കും. ആ അവിദ്യ, ഭൂതഭാവിവർത്തമാന കാലങ്ങളിലും ഇല്ലാത്തത് – അസത്ത് – ആണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുമെന്നതാണ് നശിക്കുക എന്നതിന്റെ സാരം. ഇതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയാൽ നശിക്കപ്പെടുന്ന അജ്ഞാനം വീണ്ടുമുണ്ടായി ജ്ഞാനിയെ ബദ്ധനാക്കുമെന്നുള്ള സംശയം തീർന്നു കാണുമല്ലോ. മന്ദാന്ധകാരത്തിൽ രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പം വെളിച്ചത്തിൽ ഇല്ലാത്തതായിരുന്നു. എന്നു വെളിപ്പെട്ടാലും വീണ്ടും ഇരുട്ടു വരുമ്പോൾ ആസർപ്പം, തന്നെ കടിക്കുമോ എന്നു സന്ദേഹിക്കുന്നതുപോലെയാണ് ജ്ഞാനത്താൽ നഷ്ടമായ അജ്ഞാനം ജ്ഞാനിയെ വീണ്ടും ബദ്ധനാക്കുമോ എന്നുള്ള ആശങ്ക. ഇങ്ങനെയുള്ള ആശങ്കകൾ ജിജ്ഞാസുക്കൾക്കെല്ലാമുണ്ടാവുക പതിവാണ്.

സദ്ഗുരുശുശ്രൂഷയും സംശയനിവൃത്തിയും

ശാസ്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ചതുകൊണ്ടു മാത്രം എല്ലാ സംശയങ്ങളും നീങ്ങുകയില്ല. വിവേകം, വൈരാഗ്യം, ശമം, ദമം, ഉപരതി, തിതിക്ഷ, ശ്രദ്ധ, സമാധാനം, തീവ്രമായ മോക്ഷേച്ഛ ഇങ്ങനെയുള്ള സാധനാസമ്പത്തുകൾ സമ്പാദിച്ച് സദ്ഗുരുവിനെ ശുശ്രൂഷിച്ച് അദ്ദേഹം കാരുണ്യപൂർവ്വമുപദേശിക്കുന്ന വേദാന്ത വാക്യങ്ങൾശ്രവിച്ച് മനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾകൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തെ സ്വസ്വരൂപത്തിൽ സാക്ഷാത്ക്കരിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ സർവ്വസംശയങ്ങളും നീങ്ങുകയുള്ളൂ.

“ഭിദ്യതേ ഹൃദയഗ്രന്ഥിഃ ഛിദ്യന്തേ സർവ്വസംശയാഃ
ക്ഷീയന്തേ ചാസ്യ കർമ്മാണി തസ്മിൻ ദൃഷ്ടേ പരാവരേ”*

(അർത്ഥം :- കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുമ്പോൾ ഹൃദയഗ്രന്ഥി - ആത്മാവ് ദേഹമാണെന്നും ദേഹം ആത്മാവാണെന്നുമുള്ള തെറ്റിദ്ധാരണ - നശിക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനിയുടെ എല്ലാ സംശയങ്ങളും നീങ്ങുന്നു; സഞ്ചിത പ്രാരബ്ധാദികർമ്മങ്ങളും ക്ഷയിക്കുന്നു)

1. അവ്യക്തമെന്നുപേരുള്ളതും സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുള്ളതും അനാദിയും പരയുമായ അവിദ്യ, പരമേശ്വരന്റെ ജഗദുദ്പാദക ശക്തിയായ മായയാകുന്നു. ഇതു നിമിത്തമാണ് ഈ ജഗത്തു മുഴുവൻ ഉണ്ടാകുന്നത്. പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമല്ലാത്ത ഈ മായയെ തത്ക്കാര്യമായ ജഗത്തിനെ വച്ചുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധിയുള്ളവൻ ഊഹിച്ചറിയുന്നത്.

2. രജ്ജുസ്വരൂപമറിയുമ്പോൾ അതിൽതോന്നിയ സർപ്പഭ്രമം നശിക്കുന്നപോലെ നിർമ്മലവും ഭേദരഹിതവുമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ബോധിക്കുമ്പോൾ അതിൽ കല്പിതമായ മായ നശിക്കുന്നതാണ്. പ്രസിദ്ധങ്ങളായ കാര്യജാലങ്ങളെ വച്ചുകൊണ്ട് സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ മായയ്ക്കുണ്ടെന്നുള്ള തീരുമാനം പ്രസിദ്ധമാണ്.

ജിജ്ഞാസു: അഭിവന്ദ്യ സദ്ഗുരോ! മായയെക്കുറിച്ച് എനിക്കുണ്ടായിരുന്ന സംശയങ്ങളെല്ലാം തീർന്ന് ഞാൻ കൃതാർത്ഥനായി

1. 'അവ്യക്തനാമ്നീ പരമേശശക്തി
രനാദ്യവിദ്യാ ത്രിഗുണാത്മികാപരാ
കാര്യാനുമേയാ സുധിയൈവ മായാ
യയാ ജഗത് സർവ്വമിദം പ്രസൂയതേ' (108 -ാം ശ്ലോകം)

2..'ശുദ്ധാദ്വയ ബ്രഹ്മവിബോധനാശ്യാ
സർപ്പഭ്രമോ രജ്ജുവിവേകതോ യഥാ
രജസ്തമസ്സത്വമിതി പ്രസിദ്ധാ
ഗുണാസ്തദീയാഃ പ്രഥിതൈഃ സ്വകാര്യൈഃ' (110-ാം ശ്ലോകം)[2]

എന്നിങ്ങനെ മായയെക്കുറിച്ച് വിവേകചൂഡാമണിയിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ശ്ലോകങ്ങൾ പല വ്യാഖ്യാനങ്ങളോടുകൂടി വളരെ തവണ ഞാൻ വായിക്കുകയും അതിനെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ മായയുടെ സ്വരൂപം അതുകൊണ്ടൊന്നും എനിക്കു വ്യക്തമായിരുന്നില്ല. ഇന്ന് അവിടുത്തെ പ്രവചനം ശ്രവിച്ചപ്പോഴാണ് പ്രസ്തുത ശ്ലോകങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യം എനിക്കു മനസ്സിലായത്.ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല എന്ന അനുഭവമാണ് മായാസ്വരൂപമെന്നും, ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള അനുഭവമാണ് വിദ്യാവൃത്തിയെന്നും അവിടുത്തെ മുഖ

ത്തുനിന്നു കേട്ടപ്പോൾ അഭൂതപൂർവ്വമായ അനുഭൂതിപ്രകാശം എന്റെ ഹൃദയത്തിൽ സമുജ്ജ്വലിക്കയും എന്നെ ആനന്ദപുളികിതനാക്കി ത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു എന്നുള്ള പരമാർത്ഥം ഞാൻ വ്യക്തമാക്കി ക്കൊള്ളട്ടെ.

സദ്ഗുരുക്കന്മാരിൽനിന്നു വേദാന്തമഹാവാക്യസാരം ശ്രവിച്ച് ഈ ജഗത്തും ഇതിനു കാരണമായ മായയും അസത്താണെന്നും, താൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായബ്രഹ്മമാണെന്നും അറിഞ്ഞുണർന്ന് പരമപുരു ഷാർത്ഥമായ മോക്ഷമടയുന്നതാണ് മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ മുഖ്യപ്രയോ ജനമെന്ന് എനിക്കു നല്ലതുപോലെ ബോദ്ധ്യമായി.

മായാന്ധകാരത്തിൽ ലക്ഷ്യം കാണാതെ ചുറ്റിത്തിരിയുന്ന മാന വലോകത്തിനു ശ്രേയോമാർഗ്ഗം തെളിച്ചു കൊടുക്കുന്ന ജ്ഞാനഭാസ്ക്ക രനാണ് മഹാത്മാവായ അവിടുന്നെന്ന് ഞാനറിയുന്നു. ഇപ്പോൾ മുതൽ ഞാൻ അവിടുത്തെ ദാസദാസനായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. എന്റെ പരമ പ്രേമപൂർണ്ണമായ നമസ്ക്കാരശതങ്ങൾ ഇതാ ഞാൻ അവിടുത്തെ തൃപ്പാ ദങ്ങളിൽ സമർപ്പിച്ചുക്കൊള്ളുന്നു. അവിടുത്തേക്കു തരുവാൻ ഇതുമാ ത്രമേ എനിക്കുള്ളൂ. സദയം സ്വീകരിച്ച് എന്നെ അനുഗ്രഹിക്കുമാറാ കണം.

IV

തത്ത്വമസി മഹാവാക്യോപദേശം

ഈ പ്രകരണം ഉത്തമാധികാരിയായ മുമുക്ഷുവിന് [1] (സമാധി, ബാധ എന്നും ലയം എന്നും രണ്ടുവിധമുണ്ട്, രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്ന പോലെ നിജസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൽ കാലത്രയത്തിലും പ്രപഞ്ചമില്ലെന്നുള്ള ദൃഢനിശ്ചയമാണ് ബാധസമാധി. ആ നിശ്ചയരൂപേണയുള്ള അന്തഃകരണവൃത്തിക്ക് ബാധിതാനുവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു.) ബാധിതാനുവൃത്തികൊണ്ട് ലബ്ധമാകുന്ന ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള മാർഗ്ഗത്തെ കാണിക്കുന്നു. അതിനു ബ്രഹ്മാത്മൈക്യപ്രതിപാദകങ്ങളായ വേദാന്തമഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥത്തെ ഗുരുമുഖത്തിൽനിന്നും ശ്രവണം ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു.

അതിനാൽ സാമവേദാന്തർഗ്ഗതമായ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലുള്ള "തത്വമസി" എന്ന മാഹാ വാക്യത്തെ സാമ്പ്രദായരീത്യാ പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

തത്ത്വമസി:- ഈ മഹാവാക്യത്തിൽ തത്,ത്വം, അസി, എന്നീ മൂന്നു പദങ്ങളുണ്ട്. അവയുടെ അർത്ഥം: -തത്=അത്. ത്വം=നീ. അസി=ആകുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ്. ഇവയിൽ 'അത്'എന്നത് ഈശ്വരനേയും 'നീ' എന്നത് ജീവനേയും 'ആകുന്നു' എന്നത് രണ്ടിനും കൂടിയുള്ള (ജീവനും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള) ഐക്യത്തേയും (ശിവത്തേയും) കുറിക്കുന്നു. ഇത്രയും കൊണ്ടു 'നീ ഈശ്വരനാകുന്നു' എന്ന അർത്ഥം സിദ്ധിക്കുന്നു.

ശക്തിവൃത്തി

ഈ അർത്ഥം പ്രകൃതത്തിനു യോജിക്കുമോ എന്ന് ഒരു ആശങ്കയുണ്ടാകാം. എന്തെന്നാൽ ഒരു ശബ്ദം കേൾക്കുമ്പോൾ അതിനുള്ള അർത്ഥം ഓർമ്മയിൽ വരുന്നതിന് കാരണമായ പദവും പദാർത്ഥവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിനു "ശക്തിവൃത്തി" എന്നു പറയുന്നു ഈ

ശക്തിവൃത്തികൊണ്ട് ബോധിക്കുന്ന പദാർത്ഥത്തിനു ശക്യാർത്ഥം എന്നാണു പറയുക. ഉദാ: കുടം എന്ന ശബ്ദം കേൾക്കുമ്പോൾ വായ് ഒതുങ്ങി ഉരുണ്ട ആകൃതിയോടുകൂടി, വെള്ളം കോരുന്നതിനും മറ്റും ഇപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരു പാത്രത്തിന്റെ പ്രതീതി നമുക്കുണ്ടാകുന്നു. അത് കുടമെന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ (പദത്തിന്റെ) ശക്യാർത്ഥമാണ്. ഇതിനു വാച്യാർത്ഥമെന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. അതുപോലെ നീ എന്നതിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ദേഹാഭിമാനിയായ ജീവൻ എന്നും, അത് എന്നതിന്റെ വാച്യാർത്ഥം പ്രപഞ്ചകാരണമായ ഈശ്വരൻ എന്നുമാണല്ലൊ.

പരിച്ഛിന്നനും സുഖദുഃഖാദികൾക്ക് വിധേയനും കിഞ്ചിജ്ഞനും അപരോക്ഷവിഷയത്വേന പ്രകാശിക്കുന്നവനുമായ ജീവന് അപരിഛിന്നനും സുഖദു:ഖാദ്യതീതനും സർവ്വജ്ഞനും പരോക്ഷത്വേന ഭാസിക്കുന്നവനുമായ ഈശ്വരനോടുള്ള ഐക്യം ഒരിക്കലും യുക്തമല്ല.

ലക്ഷണാവൃത്തി

ഈ ആശങ്കയ്ക്ക് സമാധാനം പറയുന്നു;പദത്തിനും (ശബ്ദത്തിനും) അർത്ഥത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം ശക്തി വൃത്തിയിൽ മാത്രം പര്യവസാനിക്കുന്നില്ല. അങ്ങനെ പര്യവസാനിക്കുമായിരുന്നുവെങ്കിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ ആശങ്ക ശരിയായേനെ. എന്നാൽ അങ്ങനെ അല്ല, പദപദാർത്ഥസംബന്ധം ശക്തിവൃത്തിയിൽ മാത്രമല്ല ലക്ഷണാവൃത്തിയിലും കൂടി വ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു പദാർത്ഥത്തെ ശക്തിവൃത്തിയാൽ അറിയാൻ കഴിയാതെ വന്നാൽ ലക്ഷണാവൃത്തി കൊണ്ട് അറിയണമെന്ന് ആചാര്യന്മാർ അനുശാസിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ നിലയിൽ ശക്തി എന്നും ലക്ഷണ എന്നും വൃത്തി രണ്ടു വിധമുണ്ട്. അർത്ഥബോധത്തിനു മുഖ്യാർത്ഥം (വാച്യാർത്ഥം) പര്യാപ്തമാകാതെ വന്നാൽ - മറ്റേതെങ്കിലും പ്രമാണം കൊണ്ട് ആ മുഖ്യാർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിനു വിരോധം നേരിട്ടാൽ - ആ മുഖ്യാർത്ഥത്തെ വിട്ടിട്ടു തത് സംബന്ധിയായ ഒന്നിനെ സ്വീകരിക്കുന്നതിന് (ഒന്നിന്റെ പ്രതീതി ഉളവാകുന്നതിന്) ലക്ഷണാവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു.

ജഹല്ലക്ഷണ

ഈ ലക്ഷണാവൃത്തി ജഹല്ലക്ഷണ, (വിട്ട ലക്ഷണ) അജഹല്ലക്ഷണ (വിടാത്ത ലക്ഷണ), ജഹദജഹല്ലക്ഷണ, (വിട്ടുവിടാത്ത ലക്ഷണ) ഇങ്ങനെ മൂന്നു വിധമുണ്ട്. അവയിൽ ജഹല്ലക്ഷണ എന്നാൽ

വാച്യാർത്ഥത്തെ മുഴുവൻ തള്ളി അതിനോടു സംബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രതീതി ഉളവാക്കുന്ന വൃത്തി എന്നർത്ഥമാകുന്നു. ഉദാ: ഗംഗായാം ഘോഷഃ (ഗംഗയിൽ ഗോപന്മാരുടെ ഗ്രാമം ഇരിക്കുന്നു.) ഇവിടെ ഗംഗ എന്നതിനു ജലപ്രവാഹം എന്നാണല്ലോ വാച്യാർത്ഥം. അവിടെ ഗ്രാമം ഇരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രവാഹരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ഗംഗയെന്ന വാച്യാർത്ഥത്തെ വിട്ട് അതിന്റെ കരയിൽ ഗ്രാമം ഇരിക്കുന്നു എന്ന ലക്ഷ്യാർത്ഥം ജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ട് ധരിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

അജഹല്ലക്ഷണ

ഇനിയും അജഹല്ലക്ഷണയെ വിവരിക്കാം. വാച്യാർത്ഥത്തോടു കൂടിത്തന്നെ തത് സംബന്ധിയായ ഒരു വസ്തുവിന്റെ ബോധം ഉളവാക്കുന്ന വൃത്തിയ്ക്ക് അജഹല്ലക്ഷണഎന്നു പറയുന്നു. ഉദാഃ ശോണോ ധാവതി (ചുവപ്പ് ഓടുന്നു). ഈ വാചകത്തിലെ ചുവപ്പ് എന്നത് ഒരു ഗുണമാകുന്നു. അതിനു ഓടുവാൻ കഴിവില്ല അതിനാൽ ആ ചുവപ്പു നിറത്തിന് ആശ്രയമായ ഒരു ജന്തുവിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടാകുന്നു അതുകൊണ്ടു ചുവപ്പുനിറമുള്ള അശ്വത്തിലോ മറ്റോ ലക്ഷണ സിദ്ധിക്കുന്നു.

ജഹദജഹല്ലക്ഷണ

അടുത്തതു ജഹദജഹല്ലക്ഷണയാണ്. വാച്യാർത്ഥത്തിന്റെ ഒരംശത്തെ വിട്ട് മറ്റൊരംശത്തെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ ജഹദജഹല്ലക്ഷണയായി. ഇതിനു ഭാഗത്യാഗ ലക്ഷണ എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. ഉദാഃ സോയം ദേവദത്ത ഃ (ആ ദേവദത്തനാണ് ഇവൻ). ഇവിടെ മുൻപ് ഒരു കാലത്ത് ഒരു ദേശത്തുവെച്ച് അറിയപ്പെട്ട ദേവദത്തൻ തന്നെയാണ് ഈ കാലത്ത് ഈ ദേശത്തുവച്ച് അറിയപ്പെടുന്നവൻ എന്നാണ് വാച്യാർത്ഥം. കഴിഞ്ഞുപോയ ആ കാലത്തോടും ആ ദേശത്തോടും ചേർന്നു നില്ക്കുക എന്ന വിശേഷണത്തിനും ഈ കാലത്തോടും ഈ ദേശത്തോടും ചേർന്നു നില്ക്കുക എന്ന വിശേഷണത്തിനും തമ്മിൽ പൊരുത്തമില്ലായ്കയാൽ ആ വിശേഷങ്ങളെയെല്ലാം തള്ളിയിട്ടു ദേവദത്തനെ മാത്രം ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് ജഹദജഹല്ലക്ഷണ എന്നാണ് പറയുക.

വാച്യാർത്ഥവും ലക്ഷ്യാർത്ഥവും

ഈ മൂന്നു ലക്ഷണാവൃത്തികൾകൊണ്ടു തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാകുന്നു. ജഹല്ലക്ഷണ

കൊണ്ടു ത്വം പദത്തിന്റെയും അജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ടു തത്പദത്തിന്റെയും ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ട് അസി പദത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യാർത്ഥം ബോധിക്കണമെന്നു താല്പര്യം. എന്നാൽ ലക്ഷ്യാർത്ഥബോധത്തിനു വാച്യാർത്ഥജ്ഞാനം അത്യാവശ്യമാകയാൽ ആദ്യം ആ വാച്യാർത്ഥത്തെ തന്നെ വെളിപ്പെടുത്തേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ത്വം (ജീവൻ) തത് (ഈശ്വരൻ) അസി - ആകുന്നു (ശിവം) എന്നാകുന്നു തത്ത്വമസി വാക്യത്തിന്റെ അന്വയം. ഈ വാക്യത്തിൽ ത്വം പദം ആദ്യമായി അന്വയിക്കാനുള്ള കാരണം, 'നീ' എന്ന ജീവൻ, താൻ നിർവ്വികാരനായി ചിദ്രൂപനായിരുന്നിട്ടും ആ നില അറിയാതെ ജഡങ്ങളായ ദേഹേന്ദ്രിയാദികളെ താനെന്ന് അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ 'അത് ' എന്ന ഈശ്വരൻ താനല്ലെന്ന് ആദ്യം തന്നെ സ്പഷ്ടമാക്കുന്നതിനാണ്.

'ത്വം' പദശ്രവണക്രമം

ത്വം പദാർത്ഥമായ ജീവൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ പരിശുദ്ധമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യമാണെങ്കിലും ദേഹം, ഇന്ദ്രിയം, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം, പ്രാണൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഏഴു കാര്യോപാധികളെ താനെന്നഭിമാനിക്കുക നിമിത്തം അശുദ്ധനായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. ഇത് 'ത്വം' പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. മേൽപ്പറയപ്പെട്ട ഏഴു കാര്യോപാധികളെയും താനല്ലെന്നു ബോധിച്ചു തള്ളുമ്പോൾ അവയ്ക്കെല്ലാം സാക്ഷിയായിരുന്നു പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ കുടസ്ഥചൈതന്യമാണ് ത്വംപദലക്ഷ്യാർത്ഥം. ത്വം പദത്തിന്റെ വച്യാർത്ഥം അശുദ്ധരൂപവും ലക്ഷ്യാർത്ഥം ശുദ്ധരൂപവുമാണെന്നു സാരം. അതുകൊണ്ട് അശുദ്ധരൂപങ്ങളായ ഏഴു കാര്യോപാധികളെ മുഴുവനും നീക്കേണ്ടതാകുന്നു. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ; ദേഹാഭിമാനം നിമിത്തം ദേഹോ/ഹം (ഞാൻ ദേഹമാകുന്നു) എന്നാണല്ലോ നീ വിചാരിക്കുന്നത്. ആലോചിച്ചു നോക്കിയാൽ അതു ശരിയല്ലെന്നു കാണാവുന്നതാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ നീ തന്നെ 'എന്റെ ദേഹം' എന്നു പറയാറുണ്ട്. കരചരണാദ്യവയവ സംഘാതമാണല്ലോ ദേഹം. അവയിൽ ഓരോന്നിനേയും എടുത്തു പരിശോധിക്കുമ്പോൾ എന്റെ കണ്ണ്, എന്റെ കയ്യ് എന്നല്ലാതെ ഞാൻ കണ്ണ്, ഞാൻ കൈയ് എന്നു പറയാറില്ല. അവയവസംഘാതത്തെ ഒരുമിച്ചും ഞാൻ എന്ന് അഭിമാനിക്കാറില്ല. എന്റെ ദേഹമെന്നല്ലാതെ 'ഞാൻദേഹം' എന്ന് ആരും പറയുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് എന്റെ ദേഹമെന്നിടത്ത് 'ഞാൻ' വേറെ 'ദേഹം' വേറെ എന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുപോലെ എന്റെ മനസ്സ്, എന്റെ ബുദ്ധി, എന്റെ

ചിത്തം, എന്റെ അഹങ്കാരം, എന്റെ പ്രാണൻ എന്ന വ്യവഹാരത്തിലും ഞാൻ ഉപാധികളിൽനിന്ന് വേറിട്ടാണ് നില്ക്കുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മേൽപ്പറയപ്പെട്ട ദേഹാദിപ്രാണപര്യന്തം ഏഴു കാര്യോപാധികളോടും ചേർന്ന്, എന്റെ എന്റെ, എന്നിങ്ങനെ അഭിമാനിക്കുന്ന ഞാൻ ആ ഉപാധികളല്ലെന്നും എന്നാൽ അവയ്ക്കെല്ലാം ഉള്ളിലായി സാക്ഷിരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ഒന്നാണെന്നും വിചാരിച്ചറിയേണ്ടതാണ്, ആ വിചാരക്രമം;ഗംഗായാം ഘോഷഃ എന്ന വാചകത്തിലെ വാച്യാർത്ഥമായ ജലപ്രവാഹത്തെ തള്ളി ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് ഗംഗയുടെ കരയിൽ ഇടയന്മാരുടെ ഗ്രാമമിരിക്കുന്നു എന്നു ഗ്രഹിച്ചതുപോലെ ത്വംപദവാച്യാർത്ഥമായ ഏഴു കാര്യോപാധികളേയും തള്ളി ജഹല്ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് ആ ഉപാധികളുടെ അധിഷ്ഠാനവും സാക്ഷിയുമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തെ അറിയേണ്ടതാകുന്നു. ഇതാണ് ത്വംപദശ്രവണക്രമം.

'ത്വം' പദമനനക്രമം

ഇനി ത്വം പദമനനം എങ്ങനെ എന്നു പറയാംഃ - ശ്രവണത്തിൽ പറയപ്പെട്ട ഏഴുപാധികളും സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണങ്ങളാകുന്ന മൂന്ന് ശരീരങ്ങളായും ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളാകുന്ന മൂന്ന് അവസ്ഥകളായും അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു കോശങ്ങളായും കൂടി അറിയപ്പെടുന്നു.

ജീവൻ ഏഴു കാര്യോപാധികളോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ ജാഗ്രത്താകുന്നു. ആ അവസ്ഥയിൽ ജീവൻ അന്നമയകോശമെന്നു കൂടി പറയപ്പെടുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തെയാണ് ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്നത്. അവിടെ ജീവന് വിശ്വൻ, വ്യാവഹാരികൻ, ചിദാഭാസൻ എന്ന മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ എല്ലാതത്ത്വങ്ങളിലും വ്യാപിച്ചിരിക്കയാൽ 'വിശ്വൻ' എന്നും, ആ തത്ത്വങ്ങളോടുചേർന്നു വ്യവഹരിക്കുക നിമിത്തം വ്യാവഹാരികനെന്നും, ചിത്തുപോലെ ചില്ലക്ഷണമില്ലാതിരിക്കുകയാൽ 'ചിദാഭാസ'നെന്നും ഉള്ള പേരുകൾ ജീവന് അന്വർത്ഥങ്ങളാകുന്നു.

ഏഴുപാധികളിൽവെച്ച് ദേഹം, ഇന്ദ്രിയം എന്നീ രണ്ട് ഉപാധികളെ വിട്ട്, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം, പ്രാണൻ എന്ന് അഞ്ച് ഉപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം എന്ന മൂന്നു കോശങ്ങളോടുകൂടിയ സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ

ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന സ്വപ്നാവസ്ഥയാകുന്നു. അവിടെ ജീവന് തൈജസൻ, പ്രാതിഭാസികൻ, സ്വപ്നകല്പിതൻ എന്നു മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ, തേജോമയമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയോടു ചേർന്നിരിക്കയാൽ തൈജസനെന്നും, ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന (പ്രതിഭാസിക്കുന്ന) സമയത്തുമാത്രം ഇരിക്കയാൽ 'പ്രാതിഭാസിക'നെന്നും അജ്ഞാനകാര്യമായ നിദ്രാശക്തിയാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട സ്വപ്നത്തെ അഭിമാനിക്കുക നിമിത്തം സ്വപ്നകല്പിതനെന്നും പേരുണ്ടായി.

മേൽപറഞ്ഞ അഞ്ച് ഉപാധികളിൽവെച്ച് മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം ഈ നാലു ഉപാധികളെ വിട്ട് പ്രാണനാകുന്ന ഒരു ഉപാധിയോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം, ആനന്ദമയകോശാത്മകമായ കാരണശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ജീവന്റെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയാകുന്നു. അവിടെ ജീവനു പ്രാജ്ഞൻ, പാരമാർത്ഥികൻ, അവിച്ഛിന്നൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടി ഉണ്ട്. സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ജീവൻ സ്വപ്രകാശസ്വരൂപനാകയാൽ 'പ്രാജ്ഞൻ' എന്നും വൃത്തിസംബന്ധത്തെ വിട്ടിരിക്കുക നിമിത്തം 'പാരമാർത്ഥിക'നെന്നും കാരണവടിവായിരിക്കയാൽ (കാര്യോപാധികൃതമായ വിച്ഛേദം സംഭവിക്കായ്കയാൽ) 'അവിച്ഛിന്ന' നെന്നും പറയപ്പെടുന്നു.

ആകയാൽ ഈ ഏഴു കാര്യോപാധികളായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണദേഹങ്ങളും അവയിൽ അന്തർഭൂതങ്ങളായ പഞ്ചകോശങ്ങളും ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്തികളും നീയല്ല.

അല്ലയോ പ്രിയശിഷ്യ!സ്ഥൂലശരീരമായ ജാഗ്രദവസ്ഥ ഞാനല്ലെന്നു നീ ദൃഢമായി ബോധിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നാൽ: ഏഴു കാര്യോപാധികളും കലർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥൂലശരീരം ജാഗ്രദവസ്ഥ (ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ) ആണല്ലോ. അതു സത്യമായിരുന്നെങ്കിൽ അതിന് ഒരിക്കലും മാറ്റം വരാതെ എപ്പോഴും നിലനില്ക്കേണ്ടതായിരുന്നു എന്നാൽ അതു സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ നശിച്ചു പോകുന്നുവെന്നു നിനക്കറിയാമല്ലൊ. അതുകൊണ്ടു ജാഗ്രത്തായ സ്ഥൂലശരീരവും അതിലെ വിശ്വാദികളായ അഭിമാനനാമങ്ങളും നീയല്ലെന്നറിയേണ്ടതാകുന്നു. ഇനിയും സൂക്ഷ്മശരീരമായ സ്വപ്നാവസ്ഥ ഞാനല്ലെന്ന് നീയറിയേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നു പറയാം. അഞ്ച് ഉപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മശരീരത്തെയാണെല്ലൊ സ്വപ്നമെന്ന് പറയുന്നത്. അതും സത്യമായിരുന്നെങ്കിൽ യാതൊരു മാറ്റവുമില്ലാതെ എന്നും നില

നില്ക്കണമായിരുന്നു. എന്നാൽ അതു സുഷുപ്തിയിൽ നശിക്കുന്നതായി അറിയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നമായ സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിലെ തൈജസാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും നീയല്ലെന്നറിയണം.

ഇനി കാരണശരീരമായ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥ 'ഞാന'ല്ലെന്നുള്ളത് എങ്ങനെയെന്നു പറയാം. പ്രാണനായ ഒരു ഉപാധിയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന കാരണശരീരത്തെയാണ്സുഷുപ്തി എന്നു പറയുന്നത്. ഒന്നുമറിയാതെ അന്ധകാരമയമായിരിക്കുന്ന സുഷുപ്തി, തുരീയത്തിൽ (ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളിൽനിന്നു ഭിന്നമായ നാലാമത്തെ അവസ്ഥ- സമാധി-യിൽ) നശിക്കുമെന്നു നിനക്ക് അനുഭവപ്പെടുകയാൽ ആ സുഷുപ്തിയും അതിലെ പ്രാജ്ഞാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും നീയല്ലെന്നു നല്ലതുപോലെ ഉറപ്പിച്ചുകൊള്ളേണ്ടതാണ്.

ഇങ്ങനെ മൂന്നു ശരീരങ്ങളും മൂന്നവസ്ഥകളും ഞാനല്ലെന്നാകുമ്പോൾ 'ഞാൻ' ആരാണെന്നുള്ള ആകാംക്ഷ നിനക്ക് ഉണ്ടെങ്കിൽ പറയാം: സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരാന്തർഭൂതമായ അവസ്ഥാത്രയത്തിൽ നിന്നു വിലക്ഷണ (വ്യത്യസ്ത) മായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ത്വംപദാർത്ഥതുരീയ രൂപജ്ഞാനമാണ് 'നീ' യെന്നറിഞ്ഞുകൊള്ളണം. ഇങ്ങനെ ത്വംപദമനനക്രമം ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടു.

'ത്വം' പദനിദിദ്ധ്യാസനം

ഇനിയും ത്വംപദനിദിദ്ധ്യാസനമാണു പറയുന്നത്.

ത്വംപദശ്രവണമനനങ്ങളിൽ പറഞ്ഞുവന്ന അർത്ഥത്തെ വഴിപോലെ ചിന്തിച്ച് അതിൽനിന്ന് സിദ്ധിച്ച 'ഞാൻ അവസ്ഥാത്രയസാക്ഷിയായ ജ്ഞാനസ്വരൂപമാകുന്നു'. എന്ന അനുഭവത്തിനു നിദിദ്ധ്യാസനമെന്നു പറയുന്നു. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ - ഏഴു കാര്യോപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥൂലശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന വിശ്വാദിനാമങ്ങളും, ജീവജാഗ്രത്താകുന്നു. അത് അഞ്ചു ഉപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന തൈജസാദിനാമങ്ങളും കലർന്ന ജീവസ്വപ്നത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ആ ജീവസ്വപ്നമാകട്ടെ, പ്രാണോപാധികമായ കാരണശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന പ്രാജ്ഞാദിനാമങ്ങളും കലർന്ന ജീവസുഷുപ്തിയിൽ വിലയിക്കുന്നു. ആ ജീവസുഷുപ്തിപോലും ഉപാധിരഹിതമായ ജീവതുരീയത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മ കാരണശരീരാത്മകമായ അവസ്ഥാത്രയവും തത്തദഭിമാനനാമങ്ങളും നശിച്ചാൽ

തന്നെയും, നാശമില്ലാത്ത ഒരു അവസ്ഥ അവശേഷിക്കുന്നു. അതാണ് തുരീയം– ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകൾക്ക് സത്താസ്ഫൂർത്തി (സ്ഥിതിയും തിളക്കവും) കൊടുത്തുകൊണ്ട് ഈ തുരീയത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്ഞാനസ്വരൂപമാണ് 'നീ.'

സഗുണോപാസനകൊണ്ടു (സഗുണോപാസനയും യോഗവും ശ്രവണമനനാദികൾക്ക് സാധനങ്ങളാണ്) ദേവതാപ്രസാദം നേടി രാജയോഗം കൊണ്ട് മനോമാലിന്യം (മനസ്സിന്റെ വിക്ഷേപം) നീങ്ങിയിട്ടുള്ള അല്ലയോ വത്സ! നീ, മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ത്വംപദാർത്ഥത്തെ, ശ്രവണമനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ കൊണ്ട് അന്തർമ്മുഖനായി സ്വരൂപസമാധിയിൽ പ്രവേശിച്ച് അനുഭവപ്പെടുത്തേണ്ടതാകുന്നു.

തത് പദശ്രവണക്രമം

ഇനി, തത്ത്വമസിമഹാവാക്യത്തിലെ തത് പദാർത്ഥമാണ് ചിന്തനീയമായിട്ടുള്ളത്. അതിനേയും വാച്യാർത്ഥമെന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥമെന്നും രണ്ടായി വിഭജിക്കാം. തത് പദവാച്യാർത്ഥം സോപാധികനായ ഈശ്വരൻ എന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥം നിരുപാധികമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യമെന്നും ആകുന്നു. ഈശ്വരന്റെ സോപാധികാവസ്ഥയ്ക്ക് അശുദ്ധമെന്നും നിരുപാധികാവസ്ഥയ്ക്ക് ശുദ്ധമെന്നും കൂടി പറയുന്നു. സർവ്വജ്ഞൻ, സർവ്വകാരണൻ, സർവ്വാന്തർയ്യാമി, സർവ്വേശ്വരൻ, സർവ്വസ്രഷ്ടാവ്, സർവ്വസ്ഥിതി കർത്താവ്, സർവ്വസംഹാരകൻ എന്നിങ്ങനെ ഏഴു കാരണോപാധികളെയും താനെന്ന് അഭിമാനിക്കുക എന്നത് ഈശ്വരന്റെ അശുദ്ധാവസ്ഥയാകുന്നു. ആ അവസ്ഥയിൽ ഈശ്വരന് സർവ്വജ്ഞൻ മുതൽ സർവ്വസംഹാരകൻ വരെയുള്ള ഏഴു ഉപാധിനാമങ്ങൾ കൂടി സിദ്ധിക്കുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ, സർവ്വകാര്യോപാധികളേയും അറിയുന്നതിനാൽ സർവ്വജ്ഞനെന്നും, സർവ്വകാര്യങ്ങൾക്കും കാരണമായി അവ നശിച്ചാലും കാരണരൂപേണ നാശമില്ലാത്തവനായിരിക്കയാൽ സർവ്വകാരണനെന്നും, സകലകാര്യവസ്തുക്കൾക്കും ഉൾക്കാതലായിരിക്കുകയാൽ സർവ്വാന്തര്യാമി എന്നും, എല്ലാറ്റിന്റെയും നാഥനായിരുന്നു പ്രകാശിക്കുകയാൽ സർവ്വേശ്വരനെന്നും, എല്ലാറ്റിനെയും, സങ്കല്പമാത്രം കൊണ്ട് സ്വാന്തർഭാഗത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കുകയാൽ സർവസ്രഷ്ടാവെന്നും, അവയെയെല്ലാം വേണ്ടതുപോലെ നിലനിർത്തുകയാൽ സർവ്വസ്ഥിതി കർത്താവെന്നും, പ്രളയകാലത്തിൽ അവയെ (സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വസ്തുക്കളെ) തന്നിലടക്കുകയാൽ സർവ്വസംഹാരകനെന്നും അഭിമാനനാമങ്ങൾ ഈശ്വരന് ഉപപന്നങ്ങളാകുന്നു.

മേല്പ്പറഞ്ഞ ഏഴു കാരണോപാധികളെയും മിഥ്യയെന്നു ബോധിച്ച് തള്ളുമ്പോൾ അവയ്ക്കു സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യമാണ് തത്പദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ഈശ്വരന്റെ ശുദ്ധാവസ്ഥ. ഇവിടെ ഒരു ആശങ്കയുണ്ടാകാം. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "ബ്രഹ്മ"മെന്നത് സത്യത്വ ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ഒരു പരമാർത്ഥവസ്തുവാണെന്നത്രെ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഘോഷിക്കുന്നത്. ദേശകാലവസ്തുകൃതങ്ങളായ ബാധകൾക്ക് ഇടം കൊടുക്കാത്ത ഒന്നിനെ മാത്രമേ സത്യമെന്നു പറയാവൂ. അതു ഏകവും പരിപൂർണ്ണവുമായിരിക്കണം. എന്നാൽ, മുമ്പ് ത്വംപദാർത്ഥത്തെ ശോധനചെയ്തപ്പോൾ ഏഴു കാര്യോപാധികൾക്കും സാക്ഷിയായി ജീവതുർയ്യത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തെ വാസ്തവത്വേന അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ തത്പദാർത്ഥശോധനയിൽ കാരണോപാധികൾക്ക് സാക്ഷിയായി ഈശ്വരതുര്യത്തിൽ സദ്രൂപമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തെയും അങ്ങനെ തന്നെ വാസ്തവത്വേന അംഗീകരിക്കുന്നതാകയാൽ അവ രണ്ടും (ജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മവും) രണ്ടായതുകൊണ്ട് പരസ്പരം പരിച്ഛേദവും തന്നിമിത്തം സത്യത്വഹാനിയും നേരിടുന്നതാണ്. അങ്ങിനെ വിഭിന്നമായിരിക്കുന്ന അവയ്ക്ക് ഐക്യമുണ്ടെന്നു പറയാനും പാടില്ല.

ഈ ശങ്കയ്ക്കു സമാധാനം പറയുന്നു.

ജ്ഞാനമെന്നും ബ്രഹ്മമെന്നും രണ്ടായി പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ ഒന്നെന്നറിയുന്നത് ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ടാണ്. മുൻപറയപ്പെട്ട ലക്ഷണാത്രയത്തിൽ ഇവിടെ അജഹല്ലക്ഷണയാണ് അംഗീകാര്യമായിരിക്കുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ 'ചുവപ്പ് ഓടുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞിടത്ത് ആ വർണ്ണം, തന്നോട് അനിർവ്വചനീയതാദാത്മ്യസംബന്ധമുള്ള ഒരു വസ്തുവിനോടു ചേർന്നേ ഇരിക്കുകയുള്ളൂ! അതിനാൽ വാച്യത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായ ഒന്നിനേക്കൂടി ലക്ഷ്യമാക്കുന്നു. അതുപോലെ ഇവിടെ ബ്രഹ്മമെന്നു പറയുമ്പോൾ ജ്ഞാനത്തേക്കൂടി ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം. ബ്രഹ്മം ജ്ഞാനസ്വരൂപമായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. അതിനാൽ ജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മവും പരസ്പരം പരിച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്നില്ല. അവരണ്ടും സത്ത് (സത്യത്വ ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയത്) ആകയാൽ അവയുടെ നാമങ്ങൾക്കു ഭേദമുണ്ടെന്നല്ലാതെ ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തിൽ യാതൊരു ഭേദവുമില്ല. കൂടാതെ കാരണോപാധിസാക്ഷിയായ ജ്ഞാനം കൂടി അന്തർഭവിക്കും. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മവും സത്താകയാൽ ഏകചൈതന്യമായിട്ടേ ഇരിക്കൂ എന്നുള്ളതു പാരിശേഷികമായ ഒരു സിദ്ധാന്തമാകുന്നു.

'ഇടമാനപിരമ്മം ചാച്ചി'
ഇരണ്ടുമെപ്പോതുമേകും' (ഇടമാന - പരിപൂർണ്ണബ്രഹ്മവും, സാക്ഷിയും (ഇവ) രണ്ടും എപ്പോഴും ഒന്നായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. (കൈവല്യ നവനീതം)

ആകയാൽ സാക്ഷിരൂപേണയുള്ള ജ്ഞാനം തന്നെ ബ്രഹ്മം, ബ്രഹ്മം തന്നെ ജ്ഞാനം എന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പൂർവ്വപക്ഷ സിദ്ധാന്തരൂപേണ തത് പദാർത്ഥശ്രവണം പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടു.

തദ്പദമനനക്രമം

ഇനി തത്പദമനനത്തെപ്പറയാം.

ശ്രവണത്തിൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട ഏഴു കാരണോപാധികൾ ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മ കാരണശരീരങ്ങളും ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളുമാകുന്നു. അതെങ്ങിനെയെന്നാൽ, ഏഴു കാരണോപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലശരീരവും ജാഗ്രദവസ്ഥയുമത്രേ. ആ സ്ഥൂലശരീരത്തെ അഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് വിരാട്, വൈശ്വാനരൻ, വൈരാജകൻ എന്നു മൂന്നു നാമങ്ങൾ ഉണ്ട്. നാനാവിധമായ പ്രപഞ്ചമായി തോന്നിച്ചു പ്രകാശിക്കുകയാൽ വിരാട് എന്നും, സമസ്തപ്രാണികളിലും വിശ്വനരന്മാരിലും അഹം, അഹം എന്നഭിമാനിക്കുകയാൽ വൈശ്വാനരനെന്നും വിശേഷമായി സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനാൽ വൈരാജകനെന്നും പറയുന്നു.

മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ഏഴു കാരണോപാധികളിൽ ആദ്യത്തെ നാലുപാധികളെ വിട്ട്, സർവ്വസ്രഷ്ടാവ് സർവ്വ സ്ഥിതി കർത്താവ്, സർവ്വ സംഹാരകൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് ഉപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഈശ്വരന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരവും സ്വപ്നാവസ്ഥയുമാകുന്നു. അവിടെ ഞാനെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് ഹിരണ്യഗർഭൻ, സൂത്രാത്മാവ്, മഹാപ്രാണൻ എന്ന് മൂന്നു നാമങ്ങൾ ഉണ്ട്. വികസിതമായി പ്രകാശിക്കുന്ന സകലത്തേയും തന്റെ ഉദരത്തിൽ അടക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാൽ ഹിരണ്യഗർഭനെന്നും സൂത്രധാരിയായിരുന്ന് സകലത്തേയും ചലിപ്പിക്കുകയാൽ സൂത്രാത്മാവെന്നും, മാരുതൻതന്നെ ശ്വാസ(പ്രാണനായി)മായിരിക്കുകയാൽ മഹാപ്രാണനെന്നും പറയുന്നു.

മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട, ഈശ്വരന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരത്തിൽ കലർന്നിരിക്കുന്ന സർവ്വസ്രഷ്ടാവ്, സർവ്വസ്ഥിതി കർത്താവ്, സർവ്വസംഹാരകൻ എന്ന മൂന്നുപാധികളിൽ വച്ച് ആദ്യത്തെ രണ്ടുപാധികളെ വിട്ട്

സർവ്വസംഹാരകനെന്ന ഒരുപാധിയോടു മാത്രം ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഈശ്വരന്റെ കാരണശരീരവും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയുമാണ്. അവിടെ ഈശ്വരന്, അന്തര്യാമി, അവ്യാകൃതൻ, ഈശ്വരൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്

സർവ്വപ്രാണികളുടേയും ഹൃദയത്തിലിരുന്ന് അവയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനാൽ അന്തര്യാമി എന്നും നാമരൂപരഹിതനായിരിക്കയാൽ അവ്യാകൃതനെന്നും എല്ലാവറ്റേയും പരിപാലിക്കയാൽ ഈശ്വരനെന്നുമുള്ള നാമധേയങ്ങളുണ്ടായി. ഈ കാരണോപാധികളേഴും അവയിൽ അന്തർഭൂതങ്ങളായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും ജാഗ്രത് സ്വപ്ന സുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളും തത്തദഭിമാനനാമങ്ങളും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. അവയിൽ ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലശരീരാദ്യഭിമാനത്തോടു ചേർന്ന ജാഗ്രദാദ്യവസ്ഥാദികൾ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ലെന്നുള്ളതെങ്ങനെയെന്നു പറയുന്നു. മുൻപു വെളിപ്പെടുത്തിയ ഏഴു കാരണോപാധികൾ ചേർന്ന അവസ്ഥയാണല്ലോ ഈശ്വരന്റെ ജാഗ്രദവസ്ഥ. അതു ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായിരുന്നെങ്കിൽ എപ്പോഴും നാശരഹിതമായിട്ടുതന്നെ പ്രകാശിക്കണമായിരുന്നു. എന്നാൽ മൂന്നുപാധി മാത്രമുള്ള ഈശ്വരന്റെ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ആ ജാഗ്രദവസ്ഥ നശിക്കുന്നതിനാൽ അതു ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ആ ഈശ്വരസ്വപ്നാവസ്ഥയും ഒരു കാരണോപാധിമാത്രമുള്ള ഈശ്വരസുഷുപ്തിയിൽ നശിച്ചുപോകുന്നതിനാൽ ആ സ്വപ്നവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. അപ്രകാരം തന്നെ ഈശ്വരസുഷുപ്തിയും, ഈശ്വരതുരീയത്തിൽ നാമാവശേഷമായിത്തീരും. അതിനാൽ ഈശ്വരസുഷുപ്തിയും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. ഇങ്ങിനെ ഈശ്വരന്റെ മൂന്നു ശരീരങ്ങളും തത്തദഭിമാനനാമങ്ങളും മൂന്നവസ്ഥകളും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ഏതാണെന്നുള്ള ജിജ്ഞാസയ്ക്ക് സമാധാനം പറയാം.

ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും അഭിമാനനാമങ്ങളും അവസ്ഥാത്രയവും വിലയം പ്രാപിക്കുന്നത് യാതൊന്നിലാണോ ആ തുരീയവസ്ഥയിൽ അവസ്ഥാത്രയവിലക്ഷണമായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ശുദ്ധചൈതന്യംതന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നുറയ്ക്കുന്നതാണ് തത്പദാർത്ഥമനനം.

തത്പദനിദിദ്ധ്യാസനക്രമം

തത് പദശ്രവണമനനങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ട അർത്ഥത്തെ ചിന്തിച്ച്, അതിൽ നിന്ന് സിദ്ധിക്കുന്ന ശുദ്ധബ്രഹ്മാനുഭവത്തെ നിദി

ദ്ധ്യാസനമെന്നു പറയുന്നു. ഏഴുകാരണോപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന വിരാഡാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും ഈശ്വരജാഗ്രത്താകുന്നു.. അത് മൂന്നുപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന ഈശ്വരന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന ഹിരണ്യഗർഭാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും കലർന്ന ഈശ്വരസ്വപ്നത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ആ ഈശ്വരസ്വപ്നമാകട്ടെ, 'സർവ്വസംഹാരകോ'പാധിയായ ഈശ്വരന്റെ കാരണശരീരവും, അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന അന്തര്യാമ്യാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും കലർന്ന ഈശ്വരസുഷുപ്തിയിൽ വിലയിക്കുന്നു. ആ ഈശ്വരസുഷുപ്തിപോലും ഉപാധിരഹിതമായ ഈശ്വരതുരീയത്തിൽ നശിക്കും. ഇങ്ങനെ പ്രശാന്തഘനമായിരിക്കുന്ന തുരീയത്തിൽ സത്താമാത്രമായി പ്രശോഭിക്കുന്ന ബ്രഹ്മം തന്നെ ജീവതുരീയത്തിൽ പ്രകാശിച്ച ജ്ഞാനസ്വരൂപമാണെന്ന് അറിയുന്നതാകുന്നു തത്പദനിദിദ്ധ്യാസനം.

അസി പദശ്രവണം

ഇനിയും തത്ത്വം പദങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ 'അസി' പദത്തേയും പരിശോധിച്ചുനോക്കാം.

അസി പദാർത്ഥം ശിവമെന്നാണെന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലൊ. ആ ശിവസ്വരൂപത്തിനും അശുദ്ധമായ വാച്യാർത്ഥവും ശുദ്ധമായ ലക്ഷ്യാർത്ഥവുമുണ്ട്. വാച്യാർത്ഥം; സദ്രൂപശക്തി, ചിദ്രൂപശക്തി, ആനന്ദരൂപശക്തി ഇങ്ങിനെയുള്ള മൂന്നുപാധികളിലും താനെന്നുള്ള അഭിമാനമാകുന്നു.

ദ്രഷ്ടാവ്, ദൃശ്യമായ ചരാചരപ്രപഞ്ചം, ഇവയുടെ അന്തർബ്ബഹിർഭാഗങ്ങളിൽ സ്വയം സദ്രൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്നതിനെ സദ്രൂപശക്തിയെന്നും ചിദ്രൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്നതിനെ ചിദ്രൂപശക്തിയെന്നും ആനന്ദസ്വരൂപമായി പ്രകാശിക്കുന്നതിനെ ആനന്ദരൂപശക്തിയെന്നും പറയുന്നു.

ഈ മൂന്നുപാധികളും തള്ളി അവയ്ക്ക് സാക്ഷിയായിപ്രകാശിക്കുന്ന ചൈതന്യമാണ് ശിവപദലക്ഷ്യാർത്ഥമായശുദ്ധാവസ്ഥ.

തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം, ബ്രഹ്മം, ശിവം ഇവ മൂന്നിനും ശബ്ദഭേദമല്ലാതെ അർത്ഥഭേദം ലേശവുമില്ല. ആ വാസ്തവം മുൻപറയപ്പെട്ട ലക്ഷണാത്രയത്തിൽ ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ടറിയേണ്ടതാണ് അതെങ്ങനെയെന്നാൽ "സോ*f*യം ദേവ

ദത്തഃ'' 'ആ ദേവദത്തൻ തന്നെയാണ് ഈ ദേവദത്തൻ' എന്ന വാചകത്തിൽ വിശേഷണാംശം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നാലും വിശേഷ്യമായ ലക്ഷ്യാർത്ഥം ഒന്നായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനം (ചിത്) ബ്രഹ്മം (സത്), ശിവം (ആനന്ദം) എന്നു പ്രത്യേകം പറഞ്ഞാലും ചൈതന്യം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായി അഭേദമായിത്തന്നെ പ്രകാശിക്കുമെന്ന് ജഹദജഹല്ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് അറിയേണ്ടതാകുന്നു. ഇത് അസിപദശ്രവണമാണ്.

അസിപദമനനം

ശ്രവണത്തിൽ പറഞ്ഞ മൂന്നുപാധികളും,(സദ്രൂപശക്തി, ചിദ്രൂപശക്തി, ആനന്ദരൂപശക്തി) ശിവസ്വരൂപത്തിന്റെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളാണ്. ആ മൂന്നു ഉപാധികളെത്തന്നെയാണ് ശിവസ്വരൂപത്തിന്റെ ജാഗ്രദാദ്യവസ്ഥകളെന്നു ഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ: സദ്രൂപശക്ത്യാദി മൂന്നുപാധികളോടുകൂടിയിരുന്ന സ്ഥാനം ശിവസ്വരൂപത്തിന്റെ സ്ഥൂലശരീരവും ജാഗ്രദവസ്ഥയുമാണല്ലൊ. അവിടെ ഞാനെന്നഭിമാനിച്ച ശിവ(ചൈതന്യ)ത്തിന് പരൻ, ചിജ്ജ്വലിതൻ, സദ്രൂപൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു നാമങ്ങൾ പറഞ്ഞു വരുന്നു. മൂന്നുപാധികളിൽവച്ച് സദ്രൂപോപാധി നീങ്ങി ബാക്കി രണ്ടുപാധിയോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം സൂക്ഷ്മശരീരവും സ്വപ്നാവസ്ഥയുമാണല്ലൊ? അവിടെ അഭിമാനിക്കുന്ന ശിവസ്വരൂപത്തിന് പരിപൂർണ്ണൻ, പ്രാജാപത്യൻ, ചിദ്രൂപൻ എന്നു മൂന്നു നാമങ്ങളുണ്ട്.

രണ്ടുപാധികളിൽവെച്ച് ഒരുപാധി നീങ്ങി ആനന്ദരൂപശക്തിയായ ഒരുപാധിയോടുമാത്രം ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം കാരണശരീരവും സുഷുപത്യവസ്ഥയുമാകുന്നു. അവിടെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ശിവസ്വരൂപത്തിന് പരമാനന്ദൻ, ഹിരണ്യപ്രശാന്തൻ, ആനന്ദരൂപൻ, എന്നു മൂന്നുപേരുകളുണ്ട്. ഈ മൂന്നുപാധികളായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും തദന്തർഭൂതങ്ങളായ ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപത്യവസ്ഥകളും അഭിമാനനാമങ്ങളും ശിവസ്വരൂപമല്ല.

എങ്ങിനെയെന്നാൽ: മേല്പ്പറയപ്പെട്ട മൂന്നുപാധികളോടു കൂടിയിരുന്ന സ്ഥൂലശരീരവും ജാഗ്രത്തും അതിലെ അഭിമാനനാമങ്ങളും സ്വപ്നത്തിൽ നശിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവയൊന്നും ശിവസ്വരൂപമല്ല. അതുപോലെ രണ്ടുപാധികളോടു ചേർന്നിരുന്ന സൂക്ഷ്മശരീരവും സ്വപ്നാവസ്ഥയും അതിലെ അഭിമാനനാമങ്ങളും സുഷുപ്തിയിൽ നശിക്കുമെന്നറിയപ്പെടുകയാൽ അവയും ശിവസ്വരൂപമല്ല. അതു

പോലെ തന്നെ ഒരു ഉപാധിയോടു ചേർന്നിരുന്ന കാരണശരീരവും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയും അഭിമാനനാമങ്ങളും തുരീയത്തിൽ നശിക്കുമെന്നു ബോധിക്കുകയാൽ അവയും ശിവസ്വരൂപമല്ല. ഇങ്ങനെ മൂന്നവസ്ഥകളും മൂന്നു ശരീരങ്ങളും അഭിമാനനാമങ്ങളും ശിവസ്വരൂപമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ഏതാണ് എന്നാണെങ്കിൽ പറയാം. സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങൾക്കും തദന്തർഭൂതങ്ങളായ ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകൾക്കും വിലക്ഷണമായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ചൈതന്യമാണ് അസിപദാർത്ഥമനനതുര്യരൂപമായ ശിവം.

അസിപദനിദിദ്ധ്യാസനം

അസിപദശ്രവണമനനങ്ങളിൽ പറഞ്ഞ അർത്ഥചിന്തകൊണ്ട് സിദ്ധിച്ചശിവാനുഭവമാണ് നിദിദ്ധ്യാസനം. അതെങ്ങിനെയെന്നു പറയുന്നു.

അന്തർമ്മുഖമായി സ്വരൂപസമാധിയിൽ പ്രവേശിക്കുമ്പോൾ, മൂന്നുപാധികളോടു ചേർന്നിരുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ചത് പരാദ്യഭിമാനികളായിരുന്നു എന്നും, അതു ശിവജാഗ്രത്തായിരുന്നു എന്നും, അതുപോലെതന്നെ ആ മൂന്നുപാധികളിൽവെച്ച് ഒരുപാധി നീങ്ങി രണ്ട് ഉപാധികളോടു ചേർന്നു നിന്ന സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ചത് പരിപൂർണ്ണാദ്യഭിമാനികളായിരുന്നു എന്നും, അതു ശിവസ്വപ്നമായിരുന്നു എന്നും, അപ്രകാരം തന്നെ ആ രണ്ട് ഉപാധികളിൽവെച്ച് ഒരുപാധി നീങ്ങി ഒരുപാധിയോടു ചേർന്നിരുന്ന കാരണശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ചത് പരമാനന്ദാദ്യഭിമാനികളായിരുന്നു എന്നും, അതു ശിവസുഷുപ്ത്യവസ്ഥയായിരുന്നു എന്നും അനുഭവപ്പെടുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ഈ മൂന്നുപാധികളേയും വിട്ട് ജീവസാക്ഷി ഈശ്വരസാക്ഷി എന്നുള്ളഭേദം കൂടാതെ ശിവതുരീയത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ശിവം- ശുദ്ധബ്രഹ്മം - തന്നെയാകുന്നു 'ഞാൻ' എന്നും നീ അറിഞ്ഞുണരണം.

ഇങ്ങനെ മൂന്നു ശക്തികളും(ഉപാധികളും) താനല്ലെന്നും, അവയ്ക്കു വിലക്ഷണമായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ശിവം തന്നെയാണ് താൻ എന്നും അറിയുന്നത് അസിപദനിദിദ്ധ്യാസനമാകുന്നു.

അല്ലയോ പ്രിയവത്സ, ഇങ്ങനെ തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്താൽ ലക്ഷീകരിക്കപ്പെട്ട അവാങ്മനോഗോചരവും അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണസത്താമാത്രസ്വരൂപവുമായ ശുദ്ധശിവം തന്നെയാണ് നിന്റെ സ്വരൂപമെന്നറിഞ്ഞുണർന്ന് ജീവമുക്തനായി പ്രശോഭിച്ചാലും ഇതാകുന്നു ജീവന്റെ പരമലക്ഷ്യം.

V
ചതുർവ്വേദ മഹാവാക്യങ്ങൾ

വേദാന്തസാരം

ജീവന് ധർമ്മാധർമ്മവിവേകത്തേയും ജീവബ്രഹ്മൈക്യബോധത്തേയും ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്ന ജ്ഞാനഭണ്ഡാഗാരമായ ഋഗ്വേദാദി ഗ്രന്ഥസമുച്ചയത്തിനു വേദമെന്നു പറയുന്നു. ഇതു സർവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനിൽനിന്നു ജീവാനുഗ്രഹാർത്ഥം ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതാണെന്നാണ് ശ്രൗതന്മാർ വിശ്വസിച്ചുപോരുന്നത്,

വേദത്തിന്റെ പരമപ്രാമാണ്യം

പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളിൽവച്ച് മുഖ്യവും, അബാധിതവും, നിത്യവുമായ ഒരു പ്രമാണമാണ് വേദം. ഇത് ഋക്ക്, യജുസ്സ്, സാമം, അഥർവ്വം ഇങ്ങനെ നാലു വിധത്തിൽ വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ വേദങ്ങളിൽ വിധി വാക്യങ്ങൾ, നിഷേധവാക്യങ്ങൾ, സിദ്ധാർത്ഥബോധകവാക്യങ്ങൾ ഇങ്ങനെ മൂന്നുവിധ വാക്യങ്ങൾ ഉണ്ട്.

ജീവന്റെ അഭ്യുദയത്തിന് ഹേതുഭൂതങ്ങളായ യാഗാദികർമ്മങ്ങൾ പ്രയാസപ്പെട്ടായാലും ചെയ്യണമെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾക്ക് വിധിവാക്യങ്ങളെന്നു പറയുന്നു. ഈ വിധിയനുസരിച്ചുള്ള കർമ്മങ്ങൾക്ക് ധർമ്മം എന്നാണു പേർ. ജീവനെ (മനുഷ്യനെ) അധഃപതിപ്പിക്കുന്ന വ്യഭിചാരം, മദ്യപാനം, അസത്യഭാഷണം, മോഷണം മുതലായ നീചകർമ്മങ്ങൾ ഒരിക്കലും അനുഷ്ഠിക്കരുതെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾക്കു നിഷേധവാക്യങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട കർമ്മങ്ങളുടെ അനുഷ്ഠാനത്തിനു അധർമ്മമെന്നാണ് നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ദേശകാലങ്ങൾകൊണ്ടു പോലും ഒരിക്കലും മാറ്റം വരാത്തതും പ്രത്യക്ഷാദി പ്രമാണങ്ങൾക്ക് വിഷയമല്ലാത്തതും ആയ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾ സിദ്ധാർത്ഥ ബോധക വാക്യങ്ങളാകുന്നു. സിദ്ധമായ (ലഭിക്കപ്പെട്ട)

അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് അവയ്ക്ക് ഈ പേരു സിദ്ധിച്ചത്.

വിധിവാക്യങ്ങൾ സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒന്നിനെ സിദ്ധിക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ് ഉപദേശിക്കുന്നത്. അതനുഷ്ഠിച്ചാൽ മുമ്പു ലഭിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒരു ഫലം ലഭിക്കുമെന്നു സാരം. സ്വർഗ്ഗത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ആൾ ജ്യോതിഷ്ടോമയാഗം കഴിക്കണമെന്നു വേദം വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതനുസരിച്ച് ആ യാഗം കഴിച്ച മനുഷ്യനെ ആ യാഗഫലമായ 'അപൂർവ്വം' (യാഗത്തിൽനിന്നുണ്ടായ നിത്യമായ 'അപൂർവ്വം' ജീവനെ സ്വർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു കൊണ്ടുപോകുന്നു എന്നാണ്, മീമാംസകമതം. അപൂർവ്വമെന്നതു സംസ്ക്കാരരൂപേണയുള്ള 'സുകൃത'മാകുന്നു.) (സംസ്ക്കാരം) സ്വർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു നയിക്കുന്നു. അവന്റെ സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തി മുമ്പ് അവന് അനുഭവപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതല്ല. അതിനാൽ യാഗഫലമായ സ്വർഗ്ഗം[2] 'അപ്രാപ്തപ്രാപ്ത'(പ്രാപിച്ചിട്ടില്ലാത്തതിനെ പ്രാപിക്കുക) മാണെന്നു ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ കാണുന്നു.

എന്നാൽ വേദത്തിലെ സിദ്ധാർത്ഥബോധവാക്യങ്ങളാകട്ടെ, പ്രാപ്തമായ അഥവാ സിദ്ധമായ (ബ്രഹ്മാത്മൈക്യസാക്ഷാത്ക്കാരരൂപമായ) ജീവന്റെ മുക്താവസ്ഥയേയാണ് ബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ഒരു ആശങ്കയുണ്ടായേക്കാം: എങ്ങിനെയെന്നാൽ, പ്രാപ്തപ്രാപ്തത്തിന്റെ അനുഭവം ലോകത്തിൽ ഒരിടത്തും കാണുന്നില്ലല്ലൊ തന്നിമിത്തം ദൃഷ്ടാന്തഹാനി എന്നൊരു ദോഷം പ്രകൃതത്തിൽ വന്നുചേരും. പ്രാപിച്ച ഒരെണ്ണത്തെ പ്രാപിക്കണമെന്നു പറയുന്നത് വെറും ഭ്രാന്തജല്പനമല്ലെ? അതനുസരിച്ചു വിവേവികൾ പ്രവർത്തിക്കുമോ?

ഈ ആശങ്ക ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ലോകത്തിൽ പലയിടത്തും പ്രാപ്തമായ വസ്തുവിനെ പ്രാപിക്കാനുള്ള ശ്രമം സാധാരണ നാം കണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. വായിക്കുമ്പോഴും മറ്റും കണ്ണട ഉപയോഗിക്കുന്ന ഒരാൾ യാദൃച്ഛികമായി അത് നെറ്റിമേൽ കയറ്റിവെച്ച് സമീപസ്ഥന്മാരോടു സംസാരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അപ്പോൾ അഞ്ചൽശിപായി ഒരെഴുത്ത് പെട്ടെന്ന് അയാളെ ഏല്പിച്ചു. അതു വായിക്കാനുള്ള ഉത്ക്കണ്ഠനിമിത്തം അയാൾ അങ്ങുമിങ്ങും കണ്ണട അന്വേഷിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇതുകണ്ട് സമീപസ്ഥൻ അന്വേഷണത്തെപ്പറ്റി ചോദിച്ചപ്പോൾ കണ്ണട കണ്ടില്ല എന്ന് അയാൾ പരാതിപ്പെട്ടു. "കണ്ണട നിങ്ങളുടെ നെറ്റിയിൽ കണ്ണിനു സമീപത്തിൽ ത്തന്നെയല്ലെ ഇരിക്കുന്നത്" എന്ന് അവർ സാപഹാസം പറഞ്ഞപ്പോൾ അയാൾക്കു കാര്യം മനസ്സിലായി. അയാൾ കണ്ണട ഇറക്കി വെച്ച് എഴുത്തു വായിക്കാൻ തുടങ്ങി.

അജ്ഞാനം നിമിത്തം പലർക്കും അനുഭവപ്പെടാറുള്ള ഒരു കാര്യമാണല്ലോ ഇത്. ഇവിടെ കണ്ണട ഉടമസ്ഥന്റെ കൈവശം തന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും അയാൾ ആ വാസ്തവമറിയാതെ (അജ്ഞാനം നിമിത്തം) അന്വേഷിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. ആപ്തന്മാരുടെ (സമീപസ്ഥന്മാരുടെ) വാക്കുകൊണ്ട് അയാൾക്ക് കണ്ണട കിട്ടി. നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയി എന്ന അനുഭവം അജ്ഞാനംകൊണ്ടും കിട്ടി എന്ന അനുഭവം ജ്ഞാനം കൊണ്ടും ഉണ്ടായതാണ്. ഈ കണ്ണട കിട്ടുകയെന്നത് പ്രാപ്തപ്രാപ്തിക്ക് ഉദാഹരണമാണ്. ഇതുപോലെ ശാസ്ത്രോക്തങ്ങളായ 'വിസ്മൃതകണ്ഠചാമീകരന്യായം' 'ദശമപുരുഷന്യായം' മുതലായവയും പ്രകൃതത്തിൽ അനുസന്ധേയങ്ങളാണ്. ഇത്രയും കൊണ്ട് ദൃഷ്ടാന്തഹാനിയില്ലെന്നും ആശങ്ക അനുപപന്നമായിരുന്നു എന്നും സിദ്ധിച്ചല്ലോ?

ഇനിയും ദാർഷ്ടാന്തികത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാം.

ആത്മാവ് സ്വതേതന്നെ സച്ചിദാനന്ദഘനമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെങ്കിലും തന്നെ ആശ്രയിച്ച് തന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറച്ചിരിക്കുന്ന അനാദിയായ അവിദ്യനിമിത്തം ദേഹാഭിമാനം കൈക്കൊണ്ടു ജീവനായിത്തീരുകയാൽ സുഖദുഃഖാദ്യനുഭവങ്ങൾക്കു വശഗനായിരിക്കുകയാണ്. ആ ജീവൻ തനിക്കു നേരിട്ട ദുഃഖത്തെ ഇല്ലാതാക്കി പരിപൂർണ്ണസുഖപ്രാപതിക്കുവേണ്ടി ആഗ്രഹിക്കുന്നു. തന്റെ ഇച്ഛാശമനത്തിന്-ആഗ്രഹപൂർത്തിക്ക്, അവിദ്യാകല്പിതങ്ങളായ വിഷയങ്ങളെ സമീപിക്കുന്നു.

ആ വിഷയങ്ങളുടെ അനുഭവം കൊണ്ട് യാതൊരു തൃപ്തിയുമുണ്ടാകാതെ അവൻ ജനനമരണങ്ങളോടു കൂടിയ സംസാരത്തിൽ കിടന്നുഴലുകമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ നാനാവിധയോനികളിൽ ജനിച്ചും മരിച്ചും കഷ്ടപ്പെടുന്ന ജീവൻ പുണ്യവശാൽ ഒടുവിൽ മനുഷ്യജന്മമെടുക്കുന്നു. അവൻ വേദവിഹിതമായിരിക്കുന്ന സത്ക്കർമ്മങ്ങളനുഷ്ഠിച്ച് അന്തഃകരണശുദ്ധി വരുത്തി ആത്യന്തികമായ ദുഃഖനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായ ആചാര്യനെ സമീപിക്കുന്നു. അവന്റെ ശുശ്രൂഷാദികൾകൊണ്ട് പ്രസന്നനായിത്തീർന്ന ആചാര്യനാകട്ടെ, ആ ശുശ്രൂഷുവായ ശിഷ്യന് നേരിട്ട അനർത്ഥത്തിനു കാരണം, അവന്റെ (ബ്രഹ്മ) സ്വരൂപബോധമില്ലായ്മയാണെന്ന് അവനെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഗുരുവിൽനിന്ന്, 'താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു' അനുഭവപ്പെട്ട ശിഷ്യൻ തന്റെ സർവ്വാനർത്ഥങ്ങൾക്കും കാരണം അജ്ഞാനമായിരുന്നു എന്നറിയുന്നു. അവൻ പരിപൂർണ്ണാനന്ദാനുഭൂതിയിൽ മുഴുകുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ കണ്ണട കൈവശമുണ്ടായിട്ടും അറിയാതെ ക്ലേശിച്ച മനുഷ്യൻ ആപ്തവാക്യം കൊണ്ട് അതു തന്റെ കൈവശം തന്നെ ഉണ്ടല്ലോ എന്നറിഞ്ഞു

സന്തോഷിച്ചതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികത്തിലും ആനന്ദപൂർണ്ണനായിരുന്ന ശിഷ്യൻ തന്റെ വാസ്തവസ്ഥിതിയറിയാതെ സുഖമന്വേഷിച്ചു വലഞ്ഞപ്പോൾ ആചാര്യോപദേശംകൊണ്ട് താൻ ബ്രഹ്മാനന്ദസ്വരൂപനായിരുന്നല്ലൊ എന്നറിഞ്ഞുകൃതകൃത്യനാകുന്നു.

ഈ വാസ്തവസ്ഥിതിയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വേദസൂക്തികളത്രേ സിദ്ധാർത്ഥബോധകങ്ങൾ. ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങൾകൊണ്ട് വേദം ബ്രഹ്മാത്മൈക്യരൂപമായ ഈ സിദ്ധാർത്ഥത്തെത്തന്നെയാണ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്.

ഈ സിദ്ധാർത്ഥബോധകവാക്യങ്ങൾ വേദത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യത്തെ – ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തെ– നിർണ്ണയിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഇവയ്ക്കു വേദാന്ത1 (വേദാന്തം=വേദത്തിന്റെ അന്തം. അന്തം=നിർണ്ണയം (സിദ്ധാന്തം) അന്തോ *f*സ്ത്രീ നിശ്ചയേ നാശേ, എന്നു പ്രമാണം. ഇവിടെ നിശ്ചയാർത്ഥമാണ്.)വാക്യങ്ങൾ ജീവന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കുന്ന അവിദ്യയെ 'ഉപനിഷാദനം' ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് (നശിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട്) ഉപനിഷത്തുകൾ എന്നുകൂടി പറയപ്പെടുന്നു. ഈ ഉപനിഷത്തുകളാണ് വേദത്തിലെ ജ്ഞാനകാണ്ഡം.

ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ വളരെയുണ്ടെങ്കിലും അവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ നാലാണ്. അവയോരോന്നും ഋക്ക്, യജൂസ്സ്, സാമം, അഥർവം ഈ നാലു വേദങ്ങളുടെയും സാരസർവസ്വങ്ങളത്രെ. അവ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'. 'തത്ത്വമസി' 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' ഈ നാലു വാക്യങ്ങളാകുന്നു. ഇവയിൽ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യം ഋഗ്വേദാന്തർഗ്ഗതമായ ഐതരേയോപനിഷത്തിലും 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നതു യജൂർവ്വേദാന്തർഗ്ഗതമായ ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലും, 'തത്വമസി' എന്നത് സാമവേദാന്തർഗ്ഗതമായ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലും 'അയമാത്മാബ്രഹ്മ' എന്നത് അഥർവ്വണവേദാന്തർഗ്ഗതമായ മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിലും ഉള്ളവയാണ്. (മറ്റു ഉപനിഷത്തുകളിലും ഈ വാക്യങ്ങൾ കാണന്നുണ്ട്.)

നാലു മാഹാവാക്യങ്ങളുടെ പ്രയോജനമെന്ത്?

ജീവപര (ബ്രഹ്മ)ങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതിന് ഒരു വാക്യം പോരയോ? ഈ നാലു വാക്യങ്ങളും എന്തിനാണ്? എന്നാശങ്കിക്കുന്നു എങ്കിൽ ഈ നാലു വാക്യങ്ങളും പ്രയോജനകരങ്ങളാണെന്നു കാണിക്കാം.

എങ്ങനെയെന്നാൽ "പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ" എന്നത് ജീവന്റെയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെയും ലക്ഷണവാക്യവും 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്നത് ജീവ പരങ്ങൾ അപരോക്ഷ (പ്രത്യക്ഷ) വിഷയങ്ങളാണെന്നു കാണിക്കുന്ന സ്വരൂപ സാക്ഷാൽക്കാരവാക്യവും തത്ത്വമസി എന്നത് ഗുരുവിന്റെ ഉപ ദേശവാക്യവും 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നത് ശിഷ്യന്റെ അനുഭവ വാക്യവും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെ നോക്കിയാൽ ജീവപരങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന നാലു വാക്യങ്ങളും ഉപപന്നങ്ങൾ തന്നെ എന്നു കാണാൻ കഴിയും.

പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ

ഇവയിൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യ ത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാം. ഇത് ഐതരേയോപനിഷത്തിൽ തൃതീയാദ്ധ്യാ യത്തിലുള്ള ഒരു വാക്യമാണ്. ബ്രഹ്മവിദ്യകൊണ്ടു ബ്രഹ്മാത്മൈക്യഭാ വമാകുന്ന ഫലം സിദ്ധിക്കുമെന്നു വാമദേവൻ മുതലായ ആചാര്യന്മാ രുടെ പരമ്പരവഴിയായും വേദവാക്യങ്ങൾ കൊണ്ടും ബ്രഹ്മജ്ഞാനിക ളുടെ പരിഷത്തിലുള്ള പ്രസിദ്ധികൊണ്ടും ഗ്രഹിച്ച് മുമുക്ഷുക്കളായി ത്തീർന്ന അധികാരികൾ വൈരാഗ്യമുണ്ടായതിനുശേഷം ബ്രഹ്മജ്ഞാ നത്തിനും സംസാരനിവൃത്തിക്കും ഇച്ഛിച്ച് ചിന്തിച്ചുകൊണ്ട് പരസ്പരം ചോദിക്കുന്നു. കോയമാത്മേതിവയമുപാസ്മഹേ കതരസ്സആത്മാ?* ഈ ആത്മശബ്ദത്തിനു ബ്രഹ്മമെന്നാണർത്ഥം (ഇത് ആത്മാവാണ് എന്നി ങ്ങനെ വിചാരിച്ച് നാം ആരെ ഉപാസിക്കുന്നുവോ ആ ആത്മാവ് ഏതാണ്?) ആ മഹാത്മാക്കളുടെ ഈ ചോദ്യരൂപമായ ചിന്തയുടെ ഫല മായി ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ഒരനുഭൂതിഅവർക്കുണ്ടായി. അതിന്റെ ഫല മായി ആ ധന്യാത്മാക്കൾ "പ്രജ്ഞാനേത്രോ ലോകഃ, പ്രജ്ഞാ പ്രതി ഷ്ഠാ, പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ", (ലോകം പ്രജ്ഞയാകുന്ന നേത്രത്തോടു കൂടിയതാകുന്നു. പ്രജ്ഞ എല്ലാ ലോകത്തിനും പ്രതിഷ്ഠ ആകുന്നു പര്യവസാനസ്ഥാനമാകുന്നു. ആ പ്രജ്ഞാനമാണ് ബ്രഹ്മം) എന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചു.

ആ സിദ്ധാന്ത വാക്യമാണല്ലോ "പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ" എന്നത്! ഇതിൽ പ്രജ്ഞാനം, ബ്രഹ്മ എന്നു രണ്ടു പദങ്ങളുണ്ട്. വാസ്തവമായ അർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് ഈ രണ്ടു പദങ്ങളുടേയും വാച്യാർത്ഥ ത്തേയും ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തേയും ചിന്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ജീവൻ എന്നാണ് പ്രജ്ഞാന പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം. അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചിരിക്കുന്ന ആത്മ ചൈതന്യത്തിനു ജീവൻ എന്നു പറയുന്നു. പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളുടെ സാത്ത്വികാംശം ചേർന്നുണ്ടായ ജ്ഞാനസാ

ധനമായ കരണത്തിന് അന്തഃകരണമെന്നാണു നാമം. ഈ അന്തഃകര ണത്തിന്റെ പരിണാമമാണു വൃത്തി. ആ വൃത്തിയാകട്ടെ മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം ഇങ്ങനെ നാലു വിധത്തിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു. സങ്കല്പവികല്പ രൂപേണയുള്ള വൃത്തിക്കു മനസ്സ് എന്നും ഘടപടാ ദിവിഷയങ്ങളുടെ സ്വരൂപത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്ന വൃത്തിക്കു ബുദ്ധി എന്നും ചിന്താരൂപേണയുള്ള വൃത്തിക്കു ചിത്തം എന്നും ഞാൻ, ഞാൻ എന്നിങ്ങനെ അഭിമാനിച്ചുക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന വൃത്തിക്കു അഹങ്കാര മെന്നും പറയുന്നു. ചിത്തം മനസ്സിലും ബുദ്ധി അഹങ്കാരത്തിലും അന്തർഭവിക്കുകയാൽ അഹങ്കാരമെന്നും മനസ്സെന്നും വൃത്തി രണ്ടു വിധമേയുള്ളു എന്നും അഭിപ്രായമുണ്ട്. ജ്ഞാനസാധനങ്ങളായ ബഹിഃകരണങ്ങളായ ശ്രോത്രാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് അന്തർഭാ ഗത്തിൽ വർത്തിക്കുകയാൽ ഇവയ്ക്ക് അന്തഃകരണം എന്ന പേരു ണ്ടായി. ഇവയിൽ അഹങ്കാരം കർത്തൃരൂപമായിട്ടും മനസ്സു കരണരൂ പമായിട്ടും വർത്തിക്കുന്നു. ഈ അന്തഃകരണം സത്ത്വഗുണകാര്യമാക യാൽ സ്വച്ഛവും സ്ഫടികഫലകമെന്നപോലെ പ്രതിഫലനത്തെ ഉൾകൊള്ളാൻ സമർത്ഥവുമാണ്. ഈ അന്തകരണത്തിന്റെ അധി ഷ്ഠാനം കൂടസ്ഥചൈതന്യമാകുന്നു. സാക്ഷിരൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്ന ആ പ്രത്യഗാത്മ (കൂടസ്ഥ) ചൈതന്യം അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിബിം ബിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ പ്രതിഫലനാംശത്തിനു ചിദാഭാസനെന്നു പറ യുന്നു, പ്രതിബിംബിതമായ ആ ചിദാഭാസ ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രകാ ശത്താൽ സ്വതേ ജഡമായ അഹങ്കാരം ചേതനമായിത്തീരുന്നു. ഇരുമ്പ് അഗ്നി സംബന്ധത്താൽ അഗ്നിയെപ്പോലെ ദാഹകവും പ്രകാശകവും ആയിത്തീരുന്നു. ആ ഇരുമ്പിനും തീയിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധ ത്തിനു താദാത്മ്യസംബന്ധമെന്നാണു പറയുന്നത്.

അതുപോലെ ചിച്ഛായ (ചിദാഭാസൻ)യോട് അഹങ്കാരം താദാ ത്മ്യ(ഐക്യ)പ്പെടുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെയുള്ള അഹങ്കാരം ജഡമായ ദേഹത്തോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ ആ ദേഹവും ചേതനത്വം കൈകൊള്ളുന്നു. ചിദാഭാസൻ തന്റെ ധർമ്മമായ പ്രകാശത്തെ അഹ ങ്കാരത്തിനു കൊടുത്തുകൊണ്ട് അഹങ്കാരധർമ്മങ്ങളായ കർത്തൃത്വം, ഭോക്തൃത്വം, സുഖിത്വം, ദുഃഖിത്വം മുതലായവയെ താൻ ഏറ്റു വാങ്ങുക നിമിത്തം, കർത്താവ്, ഭോക്താവ്, സുഖീ, ദുഖീ എന്നഭിമാനിക്കുന്നു. ആ അവസരത്തിൽ ചിദാഭാസന്നും അഹങ്കാരത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിനാണ് * (സഹജതാദാത്മ്യം=കൂടെത്തെന്നെ ജനിക്കുന്ന ഐക്യസംബന്ധം. അഹങ്കാരത്തിനും ചിദാഭാസനും തമ്മിലുള്ള ഐക്യസംബന്ധം ജനിച്ചപ്പോഴേ ഉള്ളതാണെന്നു സാരം) ഐക്യസഹ

ജതാദാത്മ്യമെന്നു പറയുന്നത്. ഇതിന് ചിജ്ജഡഗ്രന്ഥി എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്.

ആ അഹങ്കാരം സ്ഥൂലശരീരത്തോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ ആ സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ ഷഡ്ഭാവ വികാരാദിധർമ്മങ്ങളെയെല്ലാം തന്നിലേറ്റുകൊണ്ട്-അദ്ധ്യസിച്ചു കൊണ്ട്- 'ഞാൻ പിണ്ഡമായി ജനിച്ചു, വർദ്ധിച്ചു സ്ഥൂലിച്ചു, ശോഷിച്ചു, നശിച്ചു' എന്നും, ഞാൻ കറുമ്പനാണ്, ചുവന്നവനാണ്, നെടിയവനാണ്, കുറിയവനാണ് 'എന്നും മറ്റും അഭിമാനിക്കുന്നു ഈ അഭിമാനത്തിനു കാരണം ചിച്ഛായയോടു താദാത്മ്യപ്പെട്ട അഹങ്കാരത്തിനും സ്ഥൂലശരീരത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധമാണെല്ലോ? ഇതു സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ കർമ്മം -വ്യാപാരം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാകയാൽ "കർമ്മജതാദാത്മ്യസംബന്ധ"മെന്നു പറയുന്നു.

ഈ അഹങ്കാരം അന്തഃകരണവൃത്തിയാണെന്നു മുമ്പേ തന്നെ പറയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അന്തഃകരണമാവട്ടെ, രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്നപോലെ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ അജ്ഞാനജന്യമായ ഭ്രാന്തിനിമിത്തം കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുമാണ്. അതിനാൽ അന്തഃകരണവൃത്തിരൂപമായ അഹങ്കാരത്തിനും സാക്ഷിക്കും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിന് ഭ്രാന്തിജതാദാത്മ്യമെന്നാകുന്നു ശാസ്ത്രങ്ങൾ പേരുപറയുന്നത്.

ഇങ്ങനെ സാക്ഷിയോടു ഭ്രാന്തിജതാദാത്മ്യബന്ധത്തിൽ വർത്തിക്കുന്ന അഹങ്കാരം ശരീരത്രയത്തിലും വ്യാപിക്കയാൽ ശരീരധർമ്മങ്ങളെ മുഴുവൻ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിലും സാക്ഷി ധർമ്മത്തെ (സച്ചിദ്ഭാവങ്ങളെ) ശരീരത്തിലും ആരോപിക്കുന്നു. ഈ ആരോപത്തിന് അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം എന്നാണു വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ പറയുന്ന സാങ്കേതിക നാമം.

സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബമാണല്ലോ ജീവൻ, ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രതിബിംബമെന്നത് ബിംബവും ഉപാധിയും കൂടി ചേർന്നതാകുന്നു. കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചു കാണുന്ന മുഖച്ഛായ, ബിംബഭൂതമായ മുഖത്തിന്റേയും കണ്ണാടിയുടേയും സമ്പർക്കംകൊണ്ടാണല്ലൊ ഉണ്ടാകുന്നത്. പ്രതിബിംബമെന്നാൽ ബിംബവും ഉപാധിയും കൂടിച്ചേർന്നതെന്നു സാരം.

അതുപോലെ അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ച സാക്ഷിചൈതന്യച്ഛായ എന്നുവച്ചാൽ, സാക്ഷിചൈതന്യവും അന്തഃകരണമാകുന്ന ഉപാധിയും കൂടിയതാണെന്നു കാണാം. സാക്ഷി ചൈതന്യത്തോടും ഉപാധിയോടും കൂടിയ പ്രതിബിംബമാണു ജീവൻ. ഈ ജീവനു ബിംബഭൂതമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തിന്റേയും ഉപാധിയായ അന്തഃകരണത്തി

ന്റേയും ധർമ്മങ്ങളുണ്ട്. ചിത്തിനെപ്പേലെ-കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തെ പ്പോലെ-ആഭാസിക്കുകയാൽ (തോന്നുകയാൽ) ഇതിനെ ചിദാഭാസ നെന്നു കൂടി പറഞ്ഞുവരുന്നു.

ഈ ചിദാഭാസൻ ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയരൂപമായ ത്രിപുടിവ്യാ പാരത്തെ ചെയ്യുന്നു. എങ്ങനെ എന്നാൽ, ഞാൻ കുടം കാണുന്നു. ഞാൻ പാട്ടു കേൾക്കുന്നു ഇത്യാദികളാണു ത്രിപുടി വ്യാപാരങ്ങൾ. 'ഞാൻ കുടം കാണുന്നു' എന്ന വാചകത്തിൽ ദ്രഷ്ടാവ്, ദൃശ്യം, ദർശനം, എന്നു മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളുണ്ട്. ഇവയ്ക്കു വേദാന്തശാസ്ത്ര ത്തിൽ ത്രിപുടി എന്നാണു നാമം. ഞാൻ എന്നതു ദ്രഷ്ടാവും കുടം എന്നതു ദൃശ്യവും കാണുക എന്നത് ദർശനവുമാണെല്ലോ. ഇവയെ കർത്താവ്, കർമ്മം, ക്രിയ എന്നു കൂടി പറയാം. നേത്രേന്ദ്രിയം ഘടപ ടാദിവിഷയങ്ങളോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ കാണുക എന്ന വിഷയ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. വേദാന്തശാസ്ത്രപ്രകാരം ജ്ഞാനം നിത്യമാണ്. അതിന് ഉല്പത്തി നാശങ്ങളില്ല. 'കുടം കാണുക' എന്നത് അന്തഃകര ണവൃത്തി നേത്രേന്ദ്രിയദ്വാരാ വെളിയിൽവന്നു കുടത്തിന്റെ ആകൃതി യിൽ പരിണമിക്കുമ്പോൾ ആ വൃത്തിയിൽചൈതന്യം (ജ്ഞാനം) പ്രതി ഫലിച്ചു കുടത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക എന്നതാണ്. വൃത്തി സൂക്ഷ്മഭൂത ങ്ങളുടെ സാത്ത്വികാംശത്തിൽനിന്നുണ്ടായ അന്തഃകരണത്തിന്റെ പരി ണാമമാണെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. ആ വൃത്തി ഏതാകൃതിയിൽ പരിണമിക്കുമോ അതേ ആകൃതിയിൽ തന്നെ ജ്ഞാനവും (ചൈതന്യം) അതിൽ പ്രതിഫലിക്കും. അന്തഃകരണവൃത്തി, ജ്ഞാനപ്രതിഫലന ത്തോടുകൂടിയേ ഇരിക്കൂ എന്നാണു നിയമം. എന്നാൽ വൃത്തിയുടെ ഉല്പത്തിനാശങ്ങളിൽ ജ്ഞാനമുണ്ടായി നശിച്ചു എന്നാണു പറയാറു ള്ളത്. അതു ശരിയല്ല, എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ വൃത്തിക്കു മാത്രമേ ഉല്പ ത്തിനാശങ്ങളുള്ളൂ. ആ ഉല്പത്തിനാശങ്ങൾ ജ്ഞാനത്തിൽ ആരോപി ക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഗൗണമായി ജ്ഞാനത്തിൽ ഉല്പത്തിനാശങ്ങളു ണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞുപോകുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനം നിത്യവും നാശരഹിതവുമാണെന്നു വേദാന്തം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം (കൂട സ്ഥചൈതന്യം) അഹങ്കാരത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുമ്പോൾ ജ്ഞാതാ വെന്നും വിഷയാകാരവൃത്തിയിൽ പ്രതിഫലിക്കുമ്പോൾ ജ്ഞാനം എന്നും പറയുന്നു. ജ്ഞേയമാകട്ടെ ഘടാപടാദിവിഷയങ്ങളാകുന്നു. അവ ഭൂതങ്ങളുടെ തമോഗുണകാര്യങ്ങളാകയാൽ സ്വയംജഡങ്ങൾ- പ്രകാശരഹിതങ്ങൾ, ആണ്. അന്ധകാരത്തിലിരിക്കുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ ദീപം ഉപകരിക്കുന്നതുപോലെ ഘടാദിദൃശ്യങ്ങളെ വെളിപ്പെടുത്തുവാൻ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉപകരിക്കുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാന

ത്തോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോഴാണു വിഷയങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ജ്ഞേയങ്ങളായിത്തീരുന്നത്. ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ത്രിപുടിയുടെ വിവരണം ഇങ്ങിനെയാണ്. ത്രിപുടിയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന ചിദാഭാസൻ ദശേന്ദ്രിയവ്യാപാരങ്ങളെ ചെയ്യുന്നു. അന്തഃകരണവൃത്തികൊണ്ടു ശ്രോത്രേന്ദ്രിയദ്വാരാ സകലശബ്ദങ്ങളേയും ത്വഗിന്ദ്രിയദ്വാരാസ്പർശനങ്ങളേയും, ചക്ഷുരിന്ദ്രിയദ്വാരാ രൂപങ്ങളേയും, ജിഹ്വേന്ദ്രിയദ്വാരാരസങ്ങളേയും,ഘ്രാണേന്ദ്രിയദ്വാരാ ഗന്ധങ്ങളേയും, വാഗിന്ദ്രിയദ്വാരാവചനങ്ങളേയും, പാണീന്ദ്രിയദ്വാരാ ദാനങ്ങളേയും, പാദേന്ദ്രിയദ്വാരാ ഗമനങ്ങളേയും, ഗുഹ്യേന്ദ്രിയദ്വാരാ ആനന്ദത്തേയും, ഗുദേന്ദ്രിയദ്വാരാ വിസർജ്ജനത്തേയും അറിയുന്ന ചിദാഭാസനായ ആ ജീവനാണ്പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം.

ജ്ഞാന സ്വരൂപനായിരിക്കുന്നകൂടസ്ഥൻ, അഹങ്കാരത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചും അതിനോടു ചേർന്നും ഇരിക്കുന്നു. എങ്കിലും കൂടസ്ഥൻ നിശ്ചലനായിട്ടും ചിദാഭാസൻ, പ്രതിബിംബം, അഹങ്കാരാദി വൃത്തിദ്വാരാ ചഞ്ചലനായിട്ടും വർത്തിക്കുന്നു. ഈ ചിദാഭാസനാണു പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം.

അധിഷ്ഠാനമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തോടു ഭ്രാന്തിജതാദാത്മ്യസംബന്ധത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അഹങ്കാര രൂപനായ ജീവൻ,തനിക്കു സത്താസ്ഫൂർത്തി നൽകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആ അധിഷ്ഠാനചൈതന്യത്തെ(കൂടസ്ഥനെ)പ്പറ്റി അറിയാതെതന്നെയാണ് വിഷയങ്ങളെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ട് പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥത്തെ -ജീവനെ- തള്ളി നിർവ്വികാരിയും ജ്ഞാനസ്വരൂപനുമായിരിക്കുന്ന പ്രത്യഗാത്മ - കൂടസ്ഥ - ചൈതന്യത്തെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായി. അതായത് അന്തഃകരണത്തേയും അതിന്റെ വൃത്തികളേയും പ്രതിബിംബാംശത്തേയും ദേഹേന്ദ്രിയാദി വ്യാപാരങ്ങളേയും നീക്കിയാലും, നീങ്ങാതെ അവശേഷിക്കുന്ന കൂടസ്ഥനായ അവസ്ഥാത്രയസാക്ഷിയാണ് പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം.

ഇനിയും ബ്രഹ്മശബ്ദത്തെ എടുക്കാം. ഇതിനും വാച്യാർത്ഥവും ലക്ഷ്യാർത്ഥവും ഉണ്ട്. ഉത്തമങ്ങളായ ബ്രഹ്മേന്ദ്രാദി ദേവതകളിലും, മദ്ധ്യമങ്ങളായ മനുഷ്യരിലും , അധമങ്ങളായ പശ്വാദികളിലും, എന്നുവേണ്ട സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണാത്മകങ്ങളായ സകല ഭൂതങ്ങളിലും യാതൊരു ചൈതന്യം പൂർണ്ണമായും ഏകമായും ഇരിക്കുന്നുവോ,

അതത്രെ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം. മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ബ്രഹ്മാദി സർവ്വജീവജാലങ്ങളേയും സർവ്വഭൂതങ്ങളേയും നീക്കിയിട്ട് അവയ്ക്കു വിലക്ഷണമായി, ത്രിവിധപരിച്ഛേദശൂന്യമായി, സർവ്വത്ര അനുസ്യൂതമായി, മായാതീതമായി, പ്രകാശിക്കുന്ന പരമാത്മചൈത ന്യത്തെയാണ് ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായി പറയുന്നത്. ഇത്രയും കൊണ്ട് നിരുപാധികമായി പ്രശോഭിക്കുന്ന പരിപൂർണ്ണ ബോധംതന്നെയാണ് 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യത്താൽ സിദ്ധി ക്കുന്നത്. ഇതുതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണവും. കൂട സ്ഥചൈതന്യം, പ്രജ്ഞാനം, ബ്രഹ്മം ഈ ശബ്ദങ്ങളെല്ലാം സച്ചിദാന ന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നവയാണെന്നു ഗ്രഹിക്കേണ്ട താകുന്നു.

അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി

ഈ വാക്യം യജ്ജുർവ്വേദാന്തർഗ്ഗതമായ ബൃഹദാരണ്യകോപനി ഷത്തിൽ ഒന്നാം അദ്ധ്യായം നാലാം ബ്രാഹ്മണത്തിലെ പത്താം ഖണ്ഡി കയിലുള്ളതാണ്.

'ആത്യന്തികമായ ശ്രേയോമാർഗ്ഗത്തെ പ്രാപിക്കുവാൻ ആഗ്രഹി ക്കുന്ന മനുഷ്യർ ബ്രഹ്മവിദ്യകൊണ്ട് തങ്ങൾക്കു എല്ലാമായി (സർവ്വാ ത്മകമായ ബ്രഹ്മമായി) ത്തീരാമെന്ന് വിചാരിക്കുന്നു.അതിനാൽ ആ ബ്രഹ്മത്തെ പ്പറ്റി നമുക്ക് ചിന്തിക്കാം,' എന്ന പൂർവ്വപീഠികയോടുകൂടി ഋഷികൾ "ബ്രഹ്മ വാ ഇദം അഗ്ര ആസീത്..............." (ഈ ശരീരത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ചൈതന്യം മുമ്പും ബ്രഹ്മം തന്നെ ആയിരുന്നു. എന്ന് ഉപക്രമിച്ച്, "തദാത്മാനമേവാവേദഹം ബ്രഹ്മാസ്മീതി" (ആബ്രഹ്മം തന്നത്താനെ ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്നറിഞ്ഞു) എന്ന് സ്വാനുഭവരൂപേണ ഉപസംഹരിക്കുന്നു. അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി, ഈ വാക്യത്തിൽ അഹം (ഞാൻ) ബ്രഹ്മ(ബ്രഹ്മം), "ആസ്മി" (ആകുന്നു) ഇങ്ങനെ മൂന്നു പദ ങ്ങളാണുള്ളത്. ഇതിൽ അഹം പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ജീവനെന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥം കൂടസ്ഥചൈതന്യം എന്നും ആകുന്നു. പരിപൂർണ്ണമായി ദേശകാലവസ്തു പരിച്ഛേദശൂന്യമായിരിക്കുന്ന പ്രത്യഗാത്മചൈതന്യം, ബ്രഹ്മവിദ്യയ്ക്ക് അധികാരിയായ മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിക്കു സാക്ഷിയായി നിന്ന് ഹൃദയകമലത്തിൽ അഹം, അഹം എന്നു സ്ഫുരിച്ചുകൊണ്ടി രിക്കും. അതിനാൽ ആകൂടസ്ഥചൈതന്യത്തിന് അഹമെന്ന നാമമു ണ്ടായി.

അങ്ങനെ ആണെങ്കിൽ പരിപൂർണ്ണനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിന് ശരീരസംബന്ധം പറയുകയാൽ പരിച്ഛിന്നത്വം സംഭവിക്കുകയില്ലയോ എന്ന് സംശയം വരാം.

എന്നാൽ, ശരീരത്രയവിലക്ഷണമായിരിക്കനിമിത്തം ആത്മാവിന് പരിച്ഛിന്നത്വം ഒരു പ്രകാരത്തിലും സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് അതു പരിപൂർണ്ണമാകുന്നു. ആ ചൈതന്യം അഹം, അഹം എന്നു സ്ഫുരിക്കുമ്പോൾ (തോന്നുമ്പോൾ) നിർവികാരമായിരിക്കയാൽ അതിനു വികാരം പറയാൻ പാടില്ല. ഭൂതകാര്യമായ അഹങ്കാരം ജഡ മാകയാൽ അതിനു അഹമെന്നു തോന്നുവാൻ കഴികയില്ല. പിന്നെ ഏതിന് കഴിയുമെന്നാണെങ്കിൽ; പരമാർത്ഥഭൂതമായ ചൈതന്യം തന്നെ അഹങ്കാരത്തോടു ചേർന്നു കൊണ്ട് അഹം വൃത്തിയിൽ (ഞാനെന്ന തോന്നലിൽ) ശോഭിക്കുന്നു. ആകയാൽ ഈ അഹങ്കാരവൃത്തിയോടു കൂടിയ ജീവൻ അഹംപദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. ജഹദജഹല്ല ക്ഷണകൊണ്ട് ജഡമായ ഈ വാച്യാർത്ഥത്തെ ത്യജിച്ച് ചൈതന്യ മാത്രമായ കൂടസ്ഥനെ ഗ്രഹിക്കുക എന്നതാണ് അഹംപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം. ഇനി ബ്രഹ്മശബ്ദത്തെ പരിശോധിക്കാം. അതിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ഈശ്വരനെന്നാകുന്നു. അതു മുമ്പു പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള താകയാൽ ഇനി ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാം.സ്വതസ്സർവ്വദാ പൂർണ്ണമായും, തനിക്കു കാരണമായി മുമ്പും കാര്യമായി പിമ്പും ഒരു വസ്തുവും ഇല്ലാത്തതായും, തന്നിൽ ആധേയമായി മറ്റൊരു വസ്തു വില്ലാതെയും യാതൊന്നു ശോഭിക്കുന്നുവോ ഏകമായും മായാതീത മായുമിരിക്കുന്ന ആചൈതന്യമത്രെ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം.

അസ്മിപദം

അഹംപദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യവും ബ്രഹ്മപദല ക്ഷ്യാർത്ഥമായ നിരുപാധിക ബ്രഹ്മചൈതന്യവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യ മാണ് അസ്മിപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം.

തത്ത്വമസി

സാമവേദത്തിലുൾപ്പെട്ട ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിന്റെ ആറാം അദ്ധ്യായത്തിലെ ഒരു വാക്യമാണ് "തത്ത്വമസി" എന്നത്. ബ്രഹ്മവിദ്യ യുടെ സ്തുതിപരമായ ഒരു അർത്ഥവാദകഥയോടുകൂടിയതാണ് ആ അദ്ധ്യായം. അരുണപുത്രനായ ഉദ്ദാലകനെന്ന മഹർഷിക്ക് "ശ്വേത കേതു" എന്നു പേരുള്ള ഒരു മകനുണ്ടായിരുന്നു. പിതാവ് അവനെ

പന്ത്രണ്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ ഗുരുകുലത്തിൽ അദ്ധ്യയനത്തിനായിട്ടയച്ചു. അവൻ ആ ഗുരുകുലത്തിൽ താമസിച്ച് പന്ത്രണ്ടു വർഷം കൊണ്ട്, ഷഡംഗങ്ങളോടുകൂടി വേദങ്ങൾ മുഴുവൻ പഠിച്ചു. താൻ സർവ്വജ്ഞ നാണെന്ന് കരുതി ശ്വേതകേതു ഗർവിഷ്ഠനായിത്തീർന്നു. പന്ത്രണ്ടു വർഷക്കാലത്തെ വിധി പൂർവ്വകമായ അദ്ധ്യയനത്തിന്റെ ശേഷം വിനയം ലേശം പോലുമില്ലാതെ അഹങ്കാരിയായിട്ടാണ് അവൻ സ്വഗൃഹത്തി ലേയ്ക്കു മടങ്ങിയത്. സമാഗതനായ തന്റെ പുത്രനിൽ വിദ്യകൊണ്ടു ണ്ടാകേണ്ട വിനയാദിഗുണങ്ങൾ കാണായ്കയാൽ ഉദ്ദാലകൻ അസ ന്തുഷ്ടമനസ്കനായിത്തീർന്നു. പുത്രന്റെ ഈ ദോഷങ്ങളെ പരിഹരി ക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഒരിക്കൽ അവനെ അടുക്കൽ വിളിച്ച് ഉദ്ദാലകൻ ഇങ്ങനെ ചോദിച്ചു. "പ്രിയപുത്രാ, ശ്വേത കേതോ, നീ എന്താണിങ്ങനെ സർവ്വജ്ഞമ്മന്യനായിട്ടും വിനയരഹിതനായിട്ടും കാണപ്പെടുന്നത്? ഉപാദ്ധ്യായനിൽനിന്ന് ഇത്രയും കാലം കൊണ്ട് നിനക്ക് എന്തു മേന്മ യാണുണ്ടായത്? നീ ഉപാദ്ധ്യായനോട് ആ ആദേശത്തെപ്പറ്റി, യാതൊന്നു കേട്ടാലാണോ കേൾക്കാത്തത് കേട്ടതായും, ചിന്തിക്കാ ത്തത് ചിന്തിച്ചതായും, നിശ്ചയിക്കാത്തത് നിശ്ചയിച്ചതായും തീരുന്നത്, ശാസ്ത്രാചാര്യോപദേശങ്ങൾ കൊണ്ട് ബോധിക്കപ്പെടേണ്ട അതിനെ പ്പറ്റി, ചോദിച്ചുവോ?" ഇതുകേട്ട് അത്യത്ഭുതത്തോടുകൂടി തന്റെ അജ്ഞ തയെ മനസ്സിലാക്കി "അല്ലയോ ഭഗവാനേ,ആ ആദേശം എങ്ങിനെയു ള്ളതാണ്?" എന്ന് ശ്വേതകേതു പിതാവിനോടു ചോദിച്ചു. തന്റെ പുത്രൻ സർവ്വജ്ഞനാണെന്നു സ്വയം അഹങ്കരിച്ചിരുന്നെങ്കിലും, തന്റെ ചോദ്യം ശ്രദ്ധിച്ചു കേട്ടതിനുശേഷം ഇനിയും അറിയേണ്ട പ്രധാനകാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടല്ലോ എന്നു വിചാരിച്ച് ഒരു പക്വമതിയും ജിജ്ഞാസുവുമായി ത്തീർന്നിരിക്കുന്നതായിക്കണ്ട് ഉദ്ദാലകൻ വാത്സല്യത്തോടുകൂടിപറ ഞ്ഞത്. ''അല്ലയോ പ്രിയദർശന, യാതൊന്നിനെ അറിഞ്ഞാലാണോ എല്ലാറ്റിനേയും അറിയുന്നത്, ആ ബ്രഹ്മതത്ത്വത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന വിദ്യ നിനക്ക് ഉപദേശിച്ചു തരാം, എന്നായിരുന്നു. പിതാവിൽനിന്ന് അശ്രുതപൂർവ്വമായ ഈ വിദ്യാസമ്പ്രദായത്തെപ്പറ്റിക്കേട്ടിട്ട്, എന്നെ ഗുരു കുലത്തിൽ വേദാദ്ധ്യയനം ചെയ്യിച്ച ഗുരുക്കന്മാർ മഹത്തുക്കളായിരു ന്നെങ്കിലും അവർ ഈ വിദ്യാസമ്പ്രദായം ഗ്രഹിച്ചിരിക്കാനിടയില്ല. അവർ അതു ഗ്രഹിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ അവരുടെ വാത്സല്യഭാജനമായിരുന്ന എനിക്ക് അത് ഉപദേശിച്ചുതരികതന്നെ ചെയ്യുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അനന്യദുർല്ലഭമായ ആ ഉപദേശം, അല്ലയോ കരുണാനിധിയായ വന്ദ്യ പിതാവേ, സർവ്വജ്ഞനായ ഗുരോ, അവിടുത്തെ ശരണാഗതനായ എനിക്കു വെളിപ്പെടുത്തിത്തരണമേ"!എന്ന് സാഷ്ടാംഗപ്രണിപാത

പൂർവ്വം ശ്വേതകേതു പ്രാർത്ഥിച്ചു. ഇതുകേട്ട് സന്തുഷ്ടമനസ്കനായി ത്തീർന്ന ഉദ്ദാലകമഹർഷി ഉപദേശക്രമത്തെ ഉപക്രമിച്ചു.

"സദേവ സോമ്യേദമഗ്ര ആസീത് ഏകമേവാദ്വിതീയം" (അല്ലയോ സൗമ്യ, നാമരൂപാത്മകമായി കാണപ്പെടുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം മുമ്പ്, ഏകമായും അദ്വിതീയമായുമിരിക്കുന്ന സത്ബ്രഹ്മം മാത്രമായി രുന്നു) എന്നാണ്. തുടർന്ന് അദ്ധ്യാരോപാപവാദയുക്തികളെ പല ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളോടു കൂടെ പ്രദർശിപ്പിച്ചിട്ട് ആ തത്ത്വപ്രതിപാദനം ഉപ സംഹരിച്ചത്.സയഏഷോƒണിമൈതദാത്മ്യമിദം സർവ്വം തത് സത്യംസ ആത്മാ തത്ത്വമസി ശ്വേതകേതോ. (ഈ ജഗത്തിന്റെ കാരണമായും സൂക്ഷ്മമായും ഇരിക്കുന്ന തത്ത്വം യാതൊന്നാണോ അതുതന്നെയാണ് ഈ ജഗദ്രൂപേണ ഭാസിക്കുന്നത്. അതുതന്നെയാണ് സത്യം. അതാണ് ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം. അല്ലയോ ശ്വേതകേതാ, നീ ആ ആത്മാവാകുന്നു.) എന്നായിരുന്നു. മുകളിൽ കാണിച്ച അർത്ഥവാദകഥാകഥനരൂപേണ യുള്ള പ്രതിപാദനം കൊണ്ട് വേദം തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്തെ എത്ര മാത്രം സ്തുതിക്കുന്നുണ്ടെന്നു വ്യക്തമായല്ലോ. ഇനിയും ആ മഹാ വാക്യത്തെപ്പറ്റി നമുക്കു ചിന്തിക്കാം. 'തത് ' പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ഈശ്വരനെന്നും 'ത്വം' പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥംജീവനെന്നുംആകുന്നു. സർവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനും, കിഞ്ചിജ്ഞനായ ജീവനും ഒന്നുതന്നെ യാണെന്നു പറയുന്നത് യുക്തിയുക്തമല്ല. അതിനാൽ ജഹദജഹല്ലക്ഷ ണകൊണ്ട് 'തത് ' 'ത്വം'പദങ്ങളുടെ വാച്യാർത്ഥമായ ഈശ്വരനേയും ജീവനേയും തള്ളി ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തേയും ബ്രഹ്മ ത്തേയും ഗ്രഹിക്കണം. അങ്ങനെയായാൽ അവ രണ്ടും ഒരേ ചൈത ന്യമാണെന്നുള്ള അസി പദാർത്ഥം സമഞ്ജസം തന്നെ.

അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ

ഈ മഹാവാക്യം അഥർവ്വണവേദത്തിലുൾപ്പെട്ട മാണ്ഡൂക്യോപ നിഷത്തിലുള്ളതാണല്ലോ. "സർവ്വം ഹ്യേതത് ബ്രഹ്മ" (ഇതെല്ലാം ബ്രഹ്മം തന്നെ) എന്നുപദേശിച്ചിട്ട് ആ തത്ത്വത്തെത്തന്നെ സ്വാനുഭവ രൂപേണ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു വാക്യമാണ് "അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ" എന്നത്. "അയം ആത്മാ ബ്രഹ്മ" എന്നതിന് ഈ ആത്മാവു ബ്രഹ്മമാ കുന്നു എന്നാണ് അർത്ഥം. ഇവിടെയും മുൻ വാക്യങ്ങളിലെപ്പോലെ "ആത്മാ" എന്നതിനു ജീവൻ എന്നും, 'ബ്രഹ്മ' എന്നതിന് ഈശ്വര നെന്നും വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. വാച്യാർത്ഥങ്ങളുടെ ഐക്യം യോജി ക്കായ്കയാൽ ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തെത്തന്നെ അംഗീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

അതിനാൽ ഇവിടെയും രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും (ആത്മ- ബ്രഹ്മ) യഥാ ക്രമം കൂടസ്ഥചൈതന്യമെന്നും നിരുപാധിക ബ്രഹ്മചൈതന്യമെന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥമാണെന്ന് കണ്ടുകൊള്ളണം. പ്രസ്തുത വാചകത്തിലെ 'അയം' ശബ്ദത്തിന് അപരോക്ഷ (പ്രത്യക്ഷ) വിഷയം എന്നാണർത്ഥം. അതിനാൽ 'അയമാത്മാ' എന്നതിന് ആത്മാവ് അപരോക്ഷ സ്വരൂപ നാണെന്ന് അർത്ഥാൽ കിട്ടുന്നു. ആത്മാവ് പ്രത്യക്ഷ വിഷയമാണെ ങ്കിൽ ഘടാദികളെപ്പോലെ ദൃശ്യമായും (വേദാന്തശാസ്ത്രപ്രകാരം ദൃശ്യ മെല്ലാം ജഡമാണെന്നാണ് സിദ്ധാന്തം) തന്നിമിത്തം ജഡമായും തീരു കയില്ലേ, എന്നൊരു ആശങ്കയുണ്ടാകും. എന്നാൽ അതങ്ങനെയല്ല. ആത്മാവ് ഘടാദികളേപ്പോലെ ദൃശ്യമോ ജഡമോ അല്ല തന്നെ. അങ്ങ നെയാണെങ്കിൽ സ്വർഗ്ഗാദികളെപ്പോലെ അദൃശ്യമൊ പരോക്ഷമൊ ആയിരിക്കേണ്ടതല്ലേ, എന്ന് ചോദിച്ചേയ്ക്കാം. ഒരിക്കലും ആത്മാവ് അദൃശ്യവും പരോക്ഷവുമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഘടാദികളെ പ്പോലെ ദൃശ്യമല്ലെന്നു വച്ചു പരോക്ഷമാകണമെന്നില്ല. വേദാന്തശാസ്ത്ര ത്തിൽ അപരോക്ഷം രണ്ടുവിധമുണ്ട്. ഘടപടാദിവസ്തുക്കളെ അന്തഃകരണവൃത്തി ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിന് -ഇന്ദ്രിയ ങ്ങളും വിഷയങ്ങളുമായിട്ടുള്ള സംബന്ധത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിന് - ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷം എന്നും ആ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷവിഷ യങ്ങളായ ഘടപടാദികളെക്കുറിച്ചറിയുന്ന ജ്ഞാതാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള അനുഭവത്തിന് ഇന്ദ്രിയാതീതപ്രത്യക്ഷം (ആത്മപ്രത്യക്ഷം) എന്നുമാണ് പേരു പറയുന്നത്. ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങൾ സ്വയം ജഡങ്ങളായതുകൊണ്ട് അവയെ പ്രകാശിപ്പിക്കാൻ അന്തഃകരണവൃത്തിയുടെ ആവശ്യകതയു ണ്ട്. എന്നാൽ സ്വയം പ്രകാശമായ ആത്മാവ് വൃത്തിയേപ്പോലും പ്രകാ ശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അപരോക്ഷരൂപേണ വർത്തിക്കുന്നതിനാൽ മുമ്പറഞ്ഞ പൂർവ്വപക്ഷങ്ങൾ നിരർത്ഥകങ്ങളാണെന്നു കാണാം. ഇത്രയും കൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെ സ്വപ്രകാശാഅപരോക്ഷത്വം നിരാക്ഷേപമായി സിദ്ധി ച്ചുവല്ലൊ.

ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപത്യവസ്ഥകളിൽ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണ ശരീരങ്ങൾ ഉണ്ടായി നശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും യാതൊരു മാറ്റവു മില്ലാതെ അവയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനമായും സാക്ഷിയായും അപരോക്ഷ രൂപേണ പ്രശോഭിക്കുന്ന കൂടസ്ഥചൈതന്യം ആത്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാകുന്നു.

നാമരൂപാത്മകമായ ആകാശാദിസർവ്വപ്രപഞ്ചത്തേയും അവയ്ക്ക ധിഷ്ഠാനമായ മായയെത്തന്നെയും തത്ത്വദൃഷ്ട്യാ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ അവശേഷിക്കുന്ന അനിർവചനീയമായ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണ് ബ്രഹ്മ

ശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം. അപരോക്ഷസ്വരൂപനായ കൂടസ്ഥൻ തന്നെയാണ് സച്ചിദാനന്ദ പരിപൂർണ്ണസ്വരൂപമായ പരബ്രഹ്മമെന്ന് അയമാത്മാബ്രഹ്മ എന്ന മഹാവാക്യം കൊണ്ടു വെളിപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യപ്രതിപാദകങ്ങളായ ചതുർവ്വേദമഹാവാക്യങ്ങൾ വിവരിക്കപ്പെട്ടു.

നാലു വേദങ്ങളുടേയും പരമലക്ഷ്യം ജീവബ്രഹ്മൈക്യത്തെ പ്രബോധിപ്പിക്കുകയാണെന്ന് ഈ വേദാന്തമഹാ വാക്യങ്ങൾ ഉച്ചൈസ്തരം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. ഈ വാക്യങ്ങൾ നാലിന്റേയും ഉദ്ദേശം ഒന്നാണെങ്കിൽ അവ നാലു വേദങ്ങളിൽ നാലു തരത്തിൽ കാണപ്പെടുവാനുള്ള കാരണമെന്താണെന്ന് ഒരു ചോദ്യം വരാം. അതിനു സമാധാനം ഇങ്ങനെയാണ്.

വേദം സ്ഥൂലദൃഷ്ടിയിൽ നാലെന്നു പറയുന്നു എങ്കിലും സൂക്ഷ്മദൃഷ്ടിയിൽ അത് ഒന്നാണെന്നു കാണാം. അർത്ഥത്തെ സ്ഫുരിപ്പിക്കുക എന്നതാണെല്ലോ ശബ്ദത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം. ശബ്ദസ്വരൂപമായ വേദം ജീവന്റെ പ്രപഞ്ചാകാരേണയുള്ള അന്തഃകരണവൃത്തിയെ കെടുത്തത്തക്കവിധം വൃത്തിയെ ഉണ്ടാക്കി ബ്രഹ്മതത്ത്വാർത്ഥത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുവാൻ വേണ്ടിയുള്ളതാകുന്നു. പ്രതിപാദ്യമായ വിഷയം ഒന്നു മാത്രമായതുകൊണ്ട് പ്രതിപാദകവും ഒന്നാണെന്നു കിട്ടും. അതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മപ്രതിപാദകമായ വേദം ഒന്നുമാത്രമേയുള്ളൂ എന്നു തെളിയുന്നു. ആ നിലയിൽ ഒരേ ഒരു വേദത്തിലെ കാര്യകാരണബന്ധത്തോടു കൂടിയ നാലു വാക്യങ്ങളാണ് 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' ഇത്യാദി നാലും.

എങ്ങനെയെന്നാൽ അനാദ്യവിദ്യയിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്ന ശിഷ്യന് 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന ഒന്നാമത്തെ വാക്യം ആചാര്യൻ ഉപദേശിച്ചു കൊടുക്കുന്നു. അപ്പോൾ, പ്രജ്ഞാനമെന്നത് എന്താണെന്നു ശിഷ്യൻ ചോദിക്കുന്നു.

അതിന് 'അഹം' എന്ന അനുഭവമാണെന്നു ഗുരുനാഥൻ ഉത്തരവും പറയുന്നു. ജീവഭേദം അനുസരിച്ച് അനേകം അഹങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിയ്ക്ക് അവയിൽ ഏതാണ് 'പ്രജ്ഞാനം' എന്നുള്ള ശിഷ്യന്റെ വീണ്ടുമുള്ള ചോദ്യത്തിന് ജീവേശ്വരാതീതമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മമെന്ന അർത്ഥത്തെ ക്കുറിക്കുന്ന മൂന്നാംവാക്യം(തത്ത്വമസി) ഉപദേശിക്കുന്നു. അതുകേട്ടു ശിഷ്യൻ, 'അല്ലയോ സ്വാമിൻ, ജീവേശ്വരന്മാരും തദുപാധികളും തള്ളപ്പെട്ടപ്പോൾ തന്നെ ദ്വൈതമായിപോയില്ലയോ? എങ്ങനെയെന്നാൽ ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനെ തള്ളാൻ കഴിയുകയില്ലല്ലൊ', എന്ന് ആശങ്കിക്കുന്നു. ആ ആശങ്കയെ പരിഹരിക്കാൻ താൻ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായ

ആത്മാവാണെന്ന് അപരോക്ഷമായറിയുമ്പോൾ ജീവേശ്വരന്മാരും അവരുടെ ഉപാധികളും രജ്ജുജ്ഞാനത്താൽ സർപ്പം (രജ്ജുവിൽ കല്പ്പിക്കപ്പെട്ട സർപ്പം) എന്ന പോലെ ബാധിക്കപ്പെടുകയാൽ ദ്വൈതശങ്കയേ ഇല്ലെന്ന് 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്ന നാലാമത്തെ വാക്യത്താൽ ആചാര്യൻ ഉപദേശിക്കുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ അജ്ഞാനകല്പിതമായ രജ്ജുസർപ്പം മൂന്നുകാലത്തും രജ്ജുവിലില്ലാത്തതുപോലെ ജീവേശ്വരന്മാരും തദുപാധികളും കാലത്രയത്തിലും ബ്രഹ്മത്തിലില്ല. ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നതിനു കാരണം അജ്ഞാനമാണ്. കല്പിതവസ്തുക്കൾക്ക് അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായിട്ട് ഒരു സത്തയില്ലായ്കയാൽ അവ എപ്പോഴും അധിഷ്ഠാനാത്മകങ്ങളായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. അതിനാൽ ജീവേശ്വരന്മാരെയോ ഉപാധികളേയോ നീക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു നിവർത്തിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. ഇത്രയും കൊണ്ട് ദ്വൈതശങ്കക്ക്അവകാശമില്ലെന്നു കാണാൻ കഴിഞ്ഞുവല്ലോ? അതിനാൽ അല്ലയോ ശിഷ്യാ, ജീവത്വം, ബ്രാഹ്മണാദിവർണ്ണങ്ങൾ, ബ്രഹ്മചാര്യാദ്യാശ്രമങ്ങൾ, ഷഡ്ഭാവങ്ങൾ, ഷഡൂർമ്മികൾ, സുഖം, ദുഃഖം, കർത്തവ്യത, ആഗാമിസഞ്ചിത പ്രാരബ്ധ കർമ്മങ്ങൾ, ഇവയൊന്നും കാലത്രയത്തിലും നിന്നെ സ്പർശിക്കുന്നതല്ല. നീ സജാതീയവിജാതീയ സ്വഗതഭേദരഹിതമായ സച്ചിദാനന്ദാദ്വൈതബ്രഹ്മസ്വരൂപം തന്നെയാണെന്ന് അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാകുന്നു.

ആചാര്യമുഖത്തിൽനിന്ന് മഹാവാക്യാർത്ഥത്തെ ഇപ്രകാരം ശ്രവിച്ച ശിഷ്യൻ, മനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ കൊണ്ട് അജ്ഞാനകല്പിതമായ ബന്ധത്തെ നശിപ്പിച്ച് താൻ ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നറിഞ്ഞുണർന്ന് ജീവൻമുക്തിദശയെ പ്രാപിച്ച് കൃതകൃത്യനായിത്തീരുന്നു.

ഇതാണ് സിദ്ധാർത്ഥബോധകങ്ങളായ മഹാവാക്യങ്ങളുടെ പ്രയോജനം.

VI
ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യപ്രകരണം

കഴിഞ്ഞ പ്രകരണത്തിൽ ഈശജീവാദിരൂപേണ തോന്നുന്ന നാനാത്വത്തെ നീക്കി അദ്വൈതബ്രഹ്മത്തെ സ്വസ്വരൂപത്തിൽ – താനായിട്ട് – സാക്ഷാത്ക്കരിക്കണമെന്നു പ്രതിപാദിച്ചു. പ്രതിപാദിതമായ ആ അദ്വൈത ബോധത്തിന്റെ ദാർഢ്യത്തിനുവേണ്ടി ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങളെ വിവരിക്കാനാണ് ഈ പ്രകരണം കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ.'
'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ'.
'ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ.'
'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ.'

ഇവ നാലുമാണ് ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങൾ. അവയിൽ 'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യത്തെത്തന്നെ ആദ്യമായി പരിശോധിക്കാം.

പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ

'പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്വരൂപം – സ്വഭാവം, സത്ത–ബ്രഹ്മമാകുന്നു'. എന്നാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥം. ബ്രഹ്മത്തെകൂടാതെ പ്രപഞ്ചമില്ല. ആകയാൽ പ്രപഞ്ചസ്വരൂപംബ്രഹ്മം എന്നു സാരം. പ്രപഞ്ചവിഷയകമായി ഇവിടെ അനേകം പൂർവ്വപക്ഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം. എങ്ങിനെയെന്നാൽ പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നു ശ്രുതികളിൽ പറയുന്നു. 'സമുദ്രത്തിൽ തരംഗാദികളെന്നപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചം വൃത്തിപക്ഷമായിരിക്കുന്നുവോ? പാൽ തൈരായതുപോലെ പരിണാമ പക്ഷമായിരിക്കുന്നുവോ? പിതാവിൽ നിന്ന് പുത്രൻ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ ആരംഭപക്ഷമായിരിക്കുന്നുവോ? (പ്രപഞ്ചത്തിനു ബ്രഹ്മം നിമിത്തകാരണമായിരിക്കുന്നുവോ, എന്നർത്ഥം) അഥവാ ബ്രഹ്മത്തേപ്പോലെ തന്നെ പ്രപഞ്ചവും നിത്യപക്ഷമായിരിക്കുന്നുവോ? രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്ന

പോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചം വിവർത്തപക്ഷമായിരിക്കുന്നുവോ?' എന്നിങ്ങനെയാകുന്നു, ആ ആശങ്കകൾ. ഈ പക്ഷങ്ങളെയെല്ലാം പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ പ്രപഞ്ചം രജ്ജുവിൽ സർപ്പം പോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ വിവർത്തം ആണെന്നുള്ള പാരിശേഷിക സിദ്ധാന്തമായ വിവർത്തപക്ഷം മാത്രമാണ് അംഗീകാര്യമെന്നു കാണാം.

വൃത്തിവാദം

സമുദ്രത്തിലുണ്ടാകുന്ന തരംഗാദികളുടെ ഉല്പത്തിയെയാണെല്ലോ വൃത്തിപക്ഷമെന്നു പറയുന്നത്. ആ തരംഗാദികൾ സമുദ്രത്തിൽത്തന്നെ ലയിച്ചും കാണുന്നു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം വൃത്തിരൂപേണയുണ്ടാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ തന്നെ ഈ പ്രപഞ്ചം ലയിച്ചും കാണേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ വേദാന്തശാസ്ത്രം പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ (പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തതാകയാൽ അതിനു ലയമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ.കാര്യം കാരണത്തിലടങ്ങുന്നതാണ് ലയം. രജ്ജുസർപ്പം ഇല്ലാത്തതാകയാൽ അത് രജ്ജുവിൽ ലയിക്കുന്നില്ല ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ലയിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നത് മന്ദാധികാരികളെ ഉദ്ദേശിച്ചാണ്. സിദ്ധാന്തപക്ഷമല്ല.) ലയിക്കുന്നതായി സിദ്ധാന്തത്വേന അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വൃത്തിപക്ഷം പ്രകൃതത്തിനു യോജിച്ചതല്ല.

പരിണാമവാദം

പാൽ തൈരാകുന്നതുപോലെ ഒരു വസ്തു മറ്റൊന്നായിത്തീരുന്നതിനാണല്ലൊ പരിണാമമെന്നു പറയുന്നത്. അതുപോലെ ബ്രഹ്മം, പ്രപഞ്ചം (ഈശജീവാദി രൂപേണ തോന്നുന്ന ജഗത്ത്) ആയി പരിണമിക്കുന്നില്ല. പാൽ തൈരാകണമെങ്കിൽ രസാന്തരസംയോഗം (പുളി മുതലായവ) ആവശ്യമാണ്. ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി മറ്റൊരു വസ്തുവില്ലാത്തതിനാൽ ആ പരിപൂർണ്ണ വസ്തുവിൽ പരിണാമം ഘടിക്കയില്ല. തന്നെയുമല്ല, പരിണതമായ വസ്തു പൂർവ്വസ്ഥിതിയെ പ്രാപിക്കുകയില്ലെന്നു നമുക്കറിയാം. തൈർ പാലായിത്തീരുന്നില്ലെന്നുള്ളത് അതിനുദാഹരണമാണ്. എന്നാൽ മുക്താവസ്ഥയിൽ ജീവാദിസർവ്വപ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായിത്തീരുന്നു എന്നു വേദങ്ങൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതിനാൽ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരിണാമമാണെന്നുള്ള പക്ഷം നിരസ്തമായി.

ആരംഭവാദം

ആരംഭപക്ഷമെന്നത് കാരണത്തിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായ കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നതാണ്. പിതാവിൽനിന്നുണ്ടായ പുത്രനും ആ പിതാവും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കാണപ്പെടുന്നുവല്ലോ. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചം ആ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അല്പവും വേറിട്ടിരിയ്ക്കായ്കയാൽ ആരംഭപക്ഷവും പ്രകൃതത്തിൽ യോജിക്കുന്നില്ല.

നിത്യത്വവാദം

നിത്യമെന്നത്, നാശരഹിതമായി എക്കാലത്തും വർത്തിക്കുക എന്നതാണല്ലോ. പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ നശ്വരമായി കാണുന്നതുകൊണ്ടും പ്രളയകാലത്തിൽ നശിക്കുമെന്നു ശാസ്ത്രങ്ങൾ പറയുന്നതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ നിത്യമല്ല. അതിനാൽ നിത്യപക്ഷവും പ്രകൃതത്തിനനുയോജ്യമല്ല.

വിവർത്തവാദം

ഇങ്ങനെ വൃത്തി, പരിണാമം, ആരംഭം, നിത്യം എന്ന നാലു പക്ഷങ്ങളും പ്രപഞ്ചോല്പത്തിക്കു യോജിച്ചതല്ലെങ്കിൽ, വിവർത്തപക്ഷം യോജിക്കുന്നതെങ്ങനെ, എന്നാണെങ്കിൽ പറയാം: ഒരു വസ്തുവിനു യാതൊരു വികാരവുമില്ലാതിരിക്കവേതന്നെ അതു മറ്റൊന്നാണെന്നു തോന്നുന്നതിനു വിവർത്തമെന്നുപറയുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ രജ്ജുവാകട്ടെ നിർവ്വികാരമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അതു സർപ്പമായി തോന്നുന്നത് അനുഭവസിദ്ധമായ ഒന്നാണല്ലോ.

അതുപോലെ നിർവികാരമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തമാണ് പ്രപഞ്ചം. ബ്രഹ്മം നിർവ്വികാരമായിരിക്കവേതന്നെ പ്രപഞ്ചമായി തോന്നുന്നു എന്നു സാരം. ഇതാണു വിവർത്തപക്ഷത്തിന്റെ സ്വഭാവം. 'പ്രപഞ്ചം വ്യവഹാരക്ഷമമാണല്ലോ. അങ്ങനെയിരിക്കെ അതു വിവർത്തം (കല്പിതം) ആണെന്നെങ്ങനെ പറയാൻ കഴിയും'? എന്നു ചോദിക്കുന്നു എങ്കിൽ, രജ്ജുസർപ്പം, വിവർത്തമാണെങ്കിലും ഭയകമ്പാദികൾക്കിടം കൊടുക്കയാൽ പ്രതീതികാലത്തു വ്യവഹാരക്ഷമമായിട്ടുതന്നെ കാണപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചവും വിവർത്തമാണെങ്കിലും നാമരൂപകല്പനയാ സകല വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും അവസരം കൊടുക്കുന്നു, എന്ന് ഉത്തരം പറയും. 'അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ വിവർത്ത

പക്ഷംഒന്നു മാത്രം മതിയായിരുന്നല്ലോ. എന്നാൽ ഇതരപക്ഷങ്ങളേയും ശാസ്ത്രം അംഗീകരിച്ചതായി കാണുന്നു. അതിനു കാരണമെന്ത്?' എന്നൊരു ചോദ്യം വരാം. അതിന്, 'വിവർത്തപക്ഷത്തെ ഒഴിച്ചുള്ള ഇതരപക്ഷങ്ങളെ സിദ്ധാന്തത്വേന വേദം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ആ പക്ഷങ്ങളെല്ലാംതന്നെ വിവർത്തപക്ഷത്തിലടങ്ങുന്നതായിട്ടാണ് വേദം പരിഗണിച്ചിരിക്കുന്നത്.' എന്നാണു സമാധാനം.

സർവ്വവാദസമന്വയം

ഇതരപക്ഷങ്ങളെല്ലാം വിവർത്തത്തിലടങ്ങുന്നതെങ്ങനെയെന്നു പറയുന്നു. രജ്ജുസർപ്പത്തെത്തന്നെ ഉദാഹരണത്തിനെടുക്കാം. രജ്ജുവിന്റെ പ്രഥമദർശനത്തിൽ അതെന്തെന്നു സൂക്ഷ്മമായി അറിഞ്ഞില്ലെങ്കിലും ഏതോ ഒന്ന് ഉണ്ടെന്നുള്ള ഒരു പ്രതീതി (സാമാന്യജ്ഞാനം) ഉണ്ടാകുന്നു. അതാണ് വൃത്തിപക്ഷം. പിന്നെ ഇതു പാമ്പാണല്ലോ എന്നു തോന്നിയത് (അങ്ങനെ പരിണമിച്ചത്) പരിണാമപക്ഷമാകുന്നു. പിന്നീട് അത് ഇഴയുന്നതായി തോന്നിയത് ആരംഭപക്ഷമാണ്. ഒടുവിൽ അതു പാമ്പുതന്നെ എന്നു നിശ്ചയിച്ച് ഭയപ്പെടുന്നു. ആ നിശ്ചയമാണ് നിത്യപക്ഷം. ഇങ്ങനെ ഈ നാലു പക്ഷങ്ങളും വിവർത്തപക്ഷത്തെത്താങ്ങി നില്ക്കുന്നതേയുള്ളൂ.അതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികമായ സമഷ്ടി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള സാമാന്യജ്ഞാനത്തിനു വൃത്തി എന്നും നാമരൂപാത്മകമായി തോന്നുന്നത് പരിണാമമെന്നും കർത്തൃകർമ്മക്രിയാരൂപേണ തോന്നുന്നത് ആരംഭമെന്നും സ്ഥിരമെന്നു തോന്നുന്നത് നിത്യമെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ഈ നാലു പക്ഷങ്ങളും പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ വിവർത്തമാണെന്നുള്ള പക്ഷത്തെ സ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നതേയുള്ളൂ

അതുകൊണ്ട് വിവർത്തേതരങ്ങളായ വൃത്ത്യാദിപക്ഷങ്ങളെ അവയുടെ സ്വതന്ത്രമായ നിലനില്പിനുവേണ്ടി അംഗീകരിച്ചതല്ലെന്നു കാണാം. രജ്ജുസർപ്പം യഥാർത്ഥബോധത്തിൽ രജ്ജുമാത്രമായി ശോഭിക്കുന്നതുപോലെ, വിവർത്തമായിരുന്ന പ്രപഞ്ചം വേദാന്തജ്ഞാനത്താൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി പ്രകാശിക്കുന്നു.എന്നാണ് 'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യത്തിന്റെ നിഷ്കൃഷ്ടാർത്ഥം. അനുഭവവിരുദ്ധമായ ശാസ്ത്രപ്രതിപാദനം സ്വാഗതാർഹമല്ല. ഞാൻ, നീ, എന്നു സജാതീയമായും പശുപക്ഷ്യാദിജീവികൾ വിജാതീയമായും, ഓരോന്നിലുള്ള ഗുണഭേദങ്ങൾ സ്വഗതമായും ഇരിക്കുന്ന ഭേദത്തെ അല്ലേ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നത്? ഇങ്ങനെ നാനാതരത്തിലുള്ളഭേദം പ്രപ

ഞ്ചത്തിൽ നിത്യാനുഭവമായിരിക്കെ 'ബ്രഹ്മം ഒന്നുമാത്രമേയുള്ളൂ എന്നും ബാക്കിയെല്ലാം വിവർത്തങ്ങളാണെന്നും' ഉള്ള ശാസ്ത്രസി ദ്ധാന്തത്തെ എങ്ങനെ അംഗീകരിക്കാം; എന്നും സംശയിക്കുന്നെങ്കിൽ പറയാം:

മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട നാനാത്വാനുഭവം പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം കൊണ്ട് സിദ്ധിക്കുന്നുവെന്നാണല്ലോ ആ ആശങ്ക സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രത്യക്ഷ സിദ്ധമായ ഒന്നിനെ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രുതി ഒരുങ്ങുന്നില്ല. ഒരുങ്ങിയാൽ 'സിദ്ധസാധനത' എന്ന ദോഷം സംഭവിക്കും. സമ്യഗ്ജ്ഞാനത്തെ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന വേദാന്തശാസ്ത്രം ദോഷരഹിതമായ ഒന്നാണല്ലോ. അത് പ്രത്യക്ഷാദി പ്രമാണങ്ങൾക്കു പോലും പ്രമാണമായിരിക്കുന്ന – ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മനസ്സിനും അതീതമായിരിക്കുന്ന –ശുദ്ധജ്ഞാനത്തെ യാണ് പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത്.ആ ജ്ഞാനപ്രകാശത്താൽ, സൂര്യപ്രകാ ശത്താൽ അന്ധകാരമെന്നപോലെ, നാനാരൂപത്തിൽക്കാണുന്ന പ്രപഞ്ചം നാമാവശേഷമായിത്തീരുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ത്രിപുടി രൂപേണ വാസ്തവമായി തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചാനുഭവം ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ബാധിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ ഈ ജാഗ്രദാദിപ്രപഞ്ചമെല്ലാം തന്നെ വാസ്തവമാണെന്നു തോന്നിയാലുംവേദാന്ത വിചാരജന്യമായ യഥാർത്ഥബോധത്തിൽ ബാധിക്കപ്പെടുകതന്നെ ചെയ്യുന്നു എന്നു സാരം. ഈദൃഷ്ടിയിലാണ് പ്രപഞ്ചം വിവർത്തമാണെന്നു പറഞ്ഞത്.

ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ

ഈ വിവർത്തമായ പ്രപഞ്ചം നിവൃത്തമാകുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥാ ന്തരത്തെയാണ്. 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന രണ്ടാം വാക്യം വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' (ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവും തന്നെയാകുന്നു) ഈ വാക്യത്തിൽ 'ഏകം ബ്രഹ്മ' എന്നുമാത്രം പോരയോ. 'ഏവ അദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്നു പറഞ്ഞതെന്തിനുവേണ്ടി യാണ്? എന്നാണെങ്കിൽ, 'ഏകമെന്നതിൽ സജാതീയഭേദരാഹിത്യവും, ഏവ എന്നതിൽ വിജാതീയഭേദരാഹിത്യവും, അദ്വിതീയമെന്നതിൽ സ്വഗതഭേദരാഹിത്യവും പ്രകാശിക്കുന്നു. അതിനാൽ ഈ വാക്യത്തിലെ സർവ്വപദങ്ങളും ഉപപന്നങ്ങൾ തന്നെ,' എന്ന് ഉത്തരം പറയും.അപ്പോൾ വേറൊരു പൂർവ്വപക്ഷം ഉണ്ടാകാം. എങ്ങിനെ എന്നാൽ, ലൗകിക പദാർത്ഥങ്ങളിൽ സജാതീയവിജാതീയസ്വഗതഭേദങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷമാ യിരിക്കുന്നുവല്ലോ. നോക്കുക! വൃക്ഷങ്ങളെല്ലാം ഒരു ജാതിയിൽപ്പെട്ടി

രുന്നാലും, ആൽവൃക്ഷം,അരശുവൃക്ഷം എന്നുള്ളഭേദം കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് സജാതീയഭേദവും, പാഷാണാദികൾ വൃക്ഷജാതിക്ക് അന്യമായിരിക്കുകയാൽ വിജാതീയഭേദവും, വൃക്ഷങ്ങളിൽ തന്നെ പത്രപുഷ്പഫലാദികൾ ഭേദമായിത്തോന്നുകയാൽ സ്വഗതഭേദവും നമുക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിലും ഭേദത്രയം കാണുന്നുണ്ട്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ, ചേതനത്വംകൊണ്ട് ഒരു വർഗ്ഗത്തിൽപെടുന്നവയെങ്കിലും ജീവനെന്നും ഈശ്വരനെന്നും വിഭിന്നമായിരിക്കയാൽ സജാതീയഭേദവും ആ ജീവേശ്വരന്മാരിൽ നിന്നു ജഡപ്രപഞ്ചം (ദൃശ്യങ്ങളായ ഘടപടാദി വിഷയങ്ങൾ) വിലക്ഷണമായിരിക്കയാൽ വിജാതീയഭേദവും, സച്ചിദാനന്ദഗുണങ്ങൾ വിഭിന്നങ്ങളായിരിക്കയാൽ സ്വഗതഭേദവും ഉണ്ടെന്നു കാണാവുന്നതാണ്.' ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തിൽ സജാതീയവിജാതീയ സ്വഗതഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നുള്ള പൂർവ്വപക്ഷം സ്ഥൂലദൃഷ്ടിക്കു ശരിയാണെന്നു തോന്നാമെങ്കിലും ശാസ്ത്രരഹസ്യമറിഞ്ഞവർ അതു നിരർത്ഥകമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കും.

എങ്ങിനെയെന്നാൽ, 'ബ്രഹ്മം ഒരേ വസ്തുതന്നെ അഭിന്നമായി നിമിത്തോപാദാനകാരണമായിരുന്നുകൊണ്ട്, സ്വയം സൃഷ്ടിച്ചു, സ്വയം പ്രവേശിച്ചു'. എന്നു ശ്രുതി ഘോഷിക്കയാൽ ബ്രഹ്മത്തിനു സജാതീയമായ മറ്റൊരു ബ്രഹ്മമില്ലെന്നും, അതുപോലെ തന്നെ ജീവേശ്വരന്മാർക്കു സജാതീയഭേദമില്ലെന്നും കാണാം. ജീവേശ്വരന്മാരിൽ നിന്നു പൃഥക്കായ സത്ത ആകാശാദി ഭൂതങ്ങൾക്കില്ലായ്കയാൽ അവ, മരുമരീചികപോലെ, മിഥ്യാഭൂതങ്ങളാകുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ ഘടപടാദിദൃശ്യപ്രപഞ്ചം കാല്പനികമാണല്ലൊ. മണ്ണിനെക്കൂടാതെ ഘടശരാവാദികളില്ലാത്തതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തെക്കൂടാതെ ഭൂതഭൗതിക പ്രപഞ്ചം പ്രത്യേകമില്ല. നേത്രങ്ങളാൽ കാണപ്പെടുന്ന മരുമരീചികാ പ്രവാഹം സൂര്യകിരണത്തെ ഒഴിച്ചു വേറൊരുവസ്തു അല്ലാത്തതു പോലെ അന്യമായിത്തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചവും അസ്തി - ഭാതി-പ്രിയ (സച്ചിദാന്ദ) ലക്ഷണമായ ബ്രഹ്മത്തെക്കൂടാതെവേറെ ഒരു വസ്തുവല്ല. അതിനാൽ വിജാതീയഭേദത്തിനുമവകാശമില്ല. സച്ചിദാനന്ദങ്ങൾ ഗുണങ്ങളല്ല. ഗുണങ്ങൾക്ക് ആഗമാപായിത്വമുണ്ട്. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ സച്ചിദാനന്ദങ്ങൾ അബാധിതമാണെന്നു വേദത്തിൽ നിന്നു ശ്രവിക്കപ്പെടുകയാൽ അവ മൂന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപം തന്നെയാണ്. അതിനാൽ സ്വഗതഭേദവുമില്ല. ഈ പ്രസ്താവം കൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽ ആശങ്കിച്ച ഭേദത്രയം അയുക്തമായിരുന്നു എന്നു തെളിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യത്താൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തകാര്യമായ ഈശജീവാദി പ്രപഞ്ചം അപവദിക്കപ്പെട്ടു.

ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ

വിവർത്തരൂപമായിട്ടെങ്കിലും കാണപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചംനിമിത്തം കാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിനു വികാരം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്നാശങ്കിക്കുന്നു എങ്കിൽ "ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ" എന്ന മൂന്നാമത്തെ വാക്യം അതിനു സമാധാനം പറയുന്നു.

ആവാക്യത്തിന്റെ അർത്ഥം:-ബ്രഹ്മം, ഭാവത്തിനും (ഉള്ളതിനും) അഭാവത്തിനും (ഇല്ലാത്തതിനും) അതീതം (അപ്പുറത്തിരിക്കുന്നത് - അടങ്ങാതെ കടന്നിരിക്കുന്നത്) ആകുന്നു. ഉള്ളതായ ബ്രഹ്മശക്തിക്കും ഇല്ലാത്തതായ പ്രപഞ്ചത്തിനും അപ്പുറത്തുള്ളതെന്നു സാരം.

ഇവിടെ ഒരു പൂർവ്വപക്ഷമുണ്ടാകാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ, സദ്രൂപശക്തി, ചിദ്രൂപശക്തി, ആനന്ദരൂപശക്തി ഇവ മൂന്നുമാണല്ലൊ ബ്രഹ്മശക്തികൾ. ഇവ പ്രപഞ്ചകല്പനയ്ക്കധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്നു. ഇവയ്ക്കുമപ്പുറമാണ് ബ്രഹ്മമെന്നു പറഞ്ഞാൽ ഇവയേയും തള്ളേണ്ടിവരുന്നു. അധിഷ്ഠാനമായ ഇവയുടെ ജ്ഞാനമില്ലാതിരുന്നാൽ അജ്ഞാനമായിപ്പോകും. ആകയാൽ അധിഷ്ഠാനത്തെ (ബ്രഹ്മശക്തികളെ)തള്ളിക്കളയുവാൻ പാടില്ല. ഇതിനുത്തരം പറയാം.അധിഷ്ഠാനമുണ്ടെങ്കിൽ ആരോപവുമുണ്ട്. ആകയാൽ ഭാവരൂപമായ സദ്രൂപശക്ത്യാദ്യധിഷ്ഠാനത്തേയും പ്രപഞ്ചരൂപമായ ആരോപത്തേയും തള്ളിക്കളയേണ്ടതാണ്. അവ പരസ്പരം സാപേക്ഷങ്ങളാകയാൽ (അധിഷ്ഠാനമുണ്ടെങ്കിലേ ആരോപമുള്ളൂ. ആരോപമുണ്ടെങ്കിലേ അധിഷ്ഠാനമുള്ളൂ) അവയ്ക്കൊന്നിനും തന്നെ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു നിലനില്പ്പില്ലെന്ന് അറിയണമെന്നു സാരം. അധിഷ്ഠാനാരോപങ്ങൾ ഇല്ലാത്തവയാണെങ്കിൽ സർവ്വകാലത്തും ബ്രഹ്മാനുഭവമുണ്ടായിരിക്കേണ്ടതല്ലെ, എന്നാണെങ്കിൽ അനുഭവത്തെ അംഗീകരിച്ചാൽ, അനുഭവിക്കുന്നവൻ, അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നു രണ്ടിനേക്കൂടി അംഗീകരിക്കേണ്ടി വരും. അപ്പോൾ ത്രിപുടിയായി. ഇതു പ്രപഞ്ചമാണ് അതു വാസ്തവമല്ലെന്നു നേരത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലൊ. എന്നു തന്നെയല്ല, ബ്രഹ്മാനുഭവം എന്നതിനു ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനുഭവം എന്നോ, ബ്രഹ്മമാകുന്ന അനുഭവമെന്നോ അർത്ഥം പറയാം. ഇവയിലേതാണു വിവക്ഷ എന്ന് അറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനുഭവം (ബ്രഹ്മം ഞാനെന്നുള്ള നിശ്ചയബോധം) എന്നാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസംബന്ധമായ അനുഭവമെന്നർത്ഥം വരും. അനുഭവിക്കുന്നത്, അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് ദ്വൈതം (രണ്ടെന്ന അവസ്ഥ) വന്നു ചേരും. അതംഗീകാര്യമാണെങ്കിൽ സദ്ഗുരു

ശാസ്ത്ര മുഖേന വിചാരിച്ചറിഞ്ഞ വിചാരജ്ഞാനം തന്നെ ബ്രഹ്മാനുഭൂതി എന്നു പറയണം

ഇനി,ബ്രഹ്മംതന്നെയാണനുഭവം എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആ അനുഭവത്തിനാശ്രയമായിട്ട് മറ്റൊന്നിനെക്കൂടി അംഗീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.അവിടേയും ആശ്രയാശ്രയി - ആധാരാധേയ —അധിഷ്ഠാനാരോപ -ഭാവങ്ങൾ വന്നു ചേരുന്നു.

ബ്രഹ്മാനുഭവമെന്നുള്ളതിന് ഇവയിലേതു പക്ഷത്തെ നിങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നു.?

ആദ്യപക്ഷത്തെ അംഗീകരിക്കാമെന്നാണെങ്കിൽ വേദാന്തവിചാരത്താൽ ഉദിതമായ ബോധം തന്നെ ബ്രഹ്മാനുഭവമെന്നു പറയണം. എന്നാൽ അവിടെയും, അറിയുന്നത്, അറിയപ്പെടുന്നത്, ഇങ്ങനെ രണ്ടു നില ഉണ്ട്. അതു ബ്രഹ്മാനുഭവമല്ല. ബ്രഹ്മാനുഭവമെന്നത് ജ്ഞാനം മാത്രമായ ബ്രഹ്മം തന്നത്താനാകുക എന്നതാകുന്നു. 'അപ്പോൾ തന്നിൽനിന്നു ഭിന്നമായി താനല്ലാത്തവയുടെ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിനു വരികയില്ലേ? സച്ചിദാനന്ദലക്ഷണമായി പറയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മത്തിൽ തദ്വിലക്ഷണമായ അജ്ഞാനത്തെ ആരോപിക്കുന്നത് ശരിയാണോ?' എന്നു പൂർവ്വപക്ഷി ചോദിക്കുന്നുവെങ്കിൽ: അയാളോട് സിദ്ധാന്തി ചോദിക്കുന്നത്, ബ്രഹ്മം ഒന്നു മാത്രമേ ഉള്ളൂ, ഇതരങ്ങൾ ഇല്ല എന്നിരിക്കെ ഇല്ലാത്തവയുടെ അജ്ഞാനം എങ്ങനെയുണ്ടാകുമെന്നാണ്. മാത്രമല്ല, 'സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായി പ്രകാശിക്കുക തന്നെയാണോ ബ്രഹ്മസ്വഭാവം!' എന്നു കൂടിയായിരിക്കും. സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണ് ബ്രഹ്മലക്ഷണമെന്ന് പൂർവ്വപക്ഷി അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം സത്തുണ്ടെങ്കിൽ അസത്തുമുണ്ട്. ചിത്തുണ്ടെങ്കിൽ ജഡവുമുണ്ട്. ആനന്ദമുണ്ടെങ്കിൽ ദുഃഖവുമുണ്ട്. ബ്രഹ്മലക്ഷണമുണ്ടെങ്കിൽ മായാലക്ഷണവുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് സച്ചിദാനന്ദത്വം ബ്രഹ്മമത്തിന്റെ സ്വരൂപമല്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസംബന്ധിയായ അനുഭവമെന്ന ആദ്യപക്ഷം യുക്തിയുക്തമല്ലെന്നു കണ്ടുവല്ലോ?

അതുപോലെതന്നെ ബ്രഹ്മം തന്നെ അനുഭവമാണെന്നുള്ള ദ്വിതീയപക്ഷത്തെ അംഗീകരിച്ചാലും മുമ്പറഞ്ഞ ആധാരത്വാധേയത്വാദി ദോഷം വന്നുവശാവും. അതുകൊണ്ട് അതും സ്വീകാര്യമല്ല. അതിനാൽ ലക്ഷണാ(നിർവ്വചനാ)ർഹങ്ങളായ അധിഷ്ഠാനത്തിനും ആരോപത്തിനും അതീതമാണ്ബ്രഹ്മം എന്ന തത്വം 'ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ' എന്ന മുന്നാം വാക്യം സ്പഷ്ടമാക്കി.

സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ

അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ അനിർവ്വചനീയമായ– ഭാവാഭാവാതീത മായ – ബ്രഹ്മസ്വരൂപം അനുഭവിച്ചറിയുന്നതെയങ്ങനെയാണെന്ന് ഒരു ചോദ്യം വരാം. അതിനുത്തരമായി 'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ' എന്ന നാലാം വാക്യം ആരംഭിക്കുന്നു..ബ്രഹ്മം സ്വാനുഭവത്തിനതീതമാണെ ന്നാണ് അതിന്റെ അർത്ഥം– അധിഷ്ഠാനം, ആരോപം ഇവയുടെ സംബ ന്ധമറ്റിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക് സ്വാനുഭവമെന്നു പറയുന്നു. അതെങ്ങനെ യെന്നാൽ – ഈശജീവാദിരൂപേണയുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന് അധിഷ്ഠാന മായും സാക്ഷിയായും ഇരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യമാണ് താനെന്നുള്ള അനുഭവം വേദാന്തവിചാരജന്യജ്ഞാനമാകുന്നു. അവിടെ ബ്രഹ്മത്തി ന്റേയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും ആധാരാധേയഭാവേനയുള്ള സംബന്ധം സംസ്ക്കാരരൂപേണ വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആ സംസ്ക്കാരം പോലുമി ല്ലാതെ താൻ മാത്രമാണെന്നുള്ള നിശ്ചയത്തിനാണ് സ്വാനുഭവമെന്നു പറയുന്നത്.ആ സ്വാനുഭവവും– താൻ മാത്രമായിരിക്കുന്നു എന്ന നിശ്ച യവും നശിച്ചു ദോഷരഹിതമായും അനിർവ്വചനീയമായുമിരിക്കുന്ന സത്താസാമാന്യാവസ്ഥയാണ് സ്വാനുഭവാതീതം. അത് അത്രെ ബ്രഹ്മ സ്വരൂപം.

'സ്വാനുഭവം ബ്രഹ്മ' എന്നു മാത്രം പറഞ്ഞാൽ മതിയായിരു ന്നല്ലൊ 'അതീത' പദമെന്തിനാണ് എന്ന് ആകാംക്ഷയുണ്ടെങ്കിൽ അതി നുത്തരം പറയുന്നു: 'സ്വാനുഭവം' എന്നത് സങ്കല്പമാണ്. താൻമാത്രം എന്നുള്ള നിശ്ചയത്തിലും സങ്കല്പസ്പർശനമുണ്ട്. അതു വികല്പിക്ക തന്നെ ചെയ്യും. സങ്കല്പമെല്ലാം വികല്പിക്കുമെന്നാണു ശാസ്ത്ര നിശ്ചയം. അതിനാൽ അതു ബ്രഹ്മസ്ഥിതിയല്ല.

'സ്വാനുഭവ'മെന്നത് താനായിഭവിച്ചു എന്നതാണെങ്കിൽ അതു പരിണാമമാകും– അപ്പോൾ അതു വികാരപ്പെടുകയും ചെയ്യും. അതു കൊണ്ട് സ്വാനുഭവവും ബ്രഹ്മഭാവമല്ല.

ഇനിയും താനായിട്ടു തന്നെ ഇരിക്കുന്നു എന്നാണ് സ്വാനുഭവ മെങ്കിൽ അതു സമാധിയാകും, സമാധിഎന്നത് ബ്രഹ്മഭാവത്തിനു (ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിക്ക്) സാധനമാകയാൽ അതു സാദ്ധ്യമായ ബ്രഹ്മസ്വ രൂപമല്ല.

അധിഷ്ഠാനത്തെ വിട്ട് – താൻ പ്രപഞ്ചാധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മ മാണെന്നുള്ള നിശ്ചയത്തെ ത്യജിച്ച് – ഇരിക്കുക എന്നതാണ് സ്വാനുഭ വമെങ്കിൽ അവിടെ ത്യജിക്കുക,ത്യജിക്കപ്പെടുക എന്ന ദ്വൈതാവസ്ഥ യുണ്ടാകും. അതിനാൽ അതും ബ്രഹ്മമല്ല.

വെറുതെ - ചുമ്മാതെ - ഇരിക്കുകയാണ് സ്വാനുഭവമെങ്കിൽ, ആ നില മൂഢമാകും. അതിനാൽ അതും ബ്രഹ്മമല്ല.അതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മനസ്സിനും അതീതമായി അനിർവചനീയമായിരിക്കുന്ന കേവലാവസ്ഥയാണ് - തനി അറിവുമാത്രമാണ് - ബ്രഹ്മം. അതിനാൽ ബ്രഹ്മം സ്വാനുഭവമല്ല. പിന്നയോ സ്വാനുഭവാതീതം തന്നെയാണ്. ഇത്രയും കൊണ്ട് 'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യം യുക്തതമമാണെന്നു കണ്ടു കഴിഞ്ഞു.

ഇങ്ങനെ ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങൾകൊണ്ട് ബ്രഹ്മാവസ്ഥാനം വെളിപ്പെടുത്തി. എങ്ങനെയെന്നാൽ തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങൾകൊണ്ട് ജീവേശ്വരസാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന കൂടസ്ഥബ്രചൈതന്യമാണ് താനെന്നു ബോധിച്ച ശിഷ്യന് പ്രാരബ്ധവശാൽ സാക്ഷ്യമായ - സാക്ഷിവിഷയമായ- പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭാനം (തോന്നൽ) ഉണ്ടാകുന്നു എങ്കിൽ അങ്ങനെ തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെന്ന് 'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യംകൊണ്ടുപദേശിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെങ്കിലും അതു ബ്രഹ്മത്തിൽ സമുദ്രത്തിൽ തരംഗാദികളെന്നപോലെ അംശഭാവേനയാണോ വർത്തിക്കുന്നതെന്നു സംശയമുണ്ടാകുന്നു. എങ്കിൽ ആ സംശയനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി 'രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്നപോലെ', പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ ഒരു കാലത്തും ഉണ്ടായിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ ബ്രഹ്മം സജാതീയവിജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതമാണെന്നും അതിനാൽ പരിപൂർണ്ണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ അംശകല്പനയ്ക്കവകാശമില്ലെന്നും 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യം അനുശാസിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിനും പ്രപഞ്ചത്തിനും അംശാംശിഭാവമില്ലെങ്കിലും വിവർത്തിവിവർത്ത (അധിഷ്ഠാനാരോപ) ഭാവമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കണം. പ്രാതിഭാസികമായ രജ്ജുസർപ്പത്തിനു ക്ഷണനേരമെങ്കിലും രജ്ജുസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കാൻ കഴിയുന്നു. അതുപോലെ കല്പിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിനും ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കാൻ കഴിയുമല്ലോ എന്നാണെങ്കിൽ ആ ബ്രഹ്മം പരിപൂർണ്ണമല്ലെന്നു പറയേണ്ടി വരും .പരിപൂർണ്ണ വസ്തുവിനെ മറയ്ക്കാൻ മറ്റൊന്നില്ലല്ലോ. അതിനാൽ ഒരു കാലത്തും ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചകല്പന ഉണ്ടായിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം വിവർത്തിയോ പ്രപഞ്ചം വിവർത്തമോ അല്ല.

ഉപസംഹാരം

ഇങ്ങനെ വന്ധ്യാപുത്രനോ, ശശവിഷാണമോ പോലെ നാമമാത്രമായിരിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തതാകയാൽ ആ ഇല്ലായ്മയ്ക്കും- അഭാവത്തിനും; ആ അഭാവപ്രതീതിയെ അപേക്ഷിച്ച് ഉണ്ടെന്നു

തോന്നുന്ന - ഭാവരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ബ്രഹ്മശക്തികൾക്കും അപ്പുറമാണ് ബ്രഹ്മമെന്നുള്ളവേദാന്തപരമസിദ്ധാന്തത്തെയാണ് 'ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ,' എന്ന മഹാവാക്യംകൊണ്ടു പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുന്നത്. ശരി! ഉണ്ടെന്നും ഇല്ലെന്നും ഉള്ള കല്പനയ്ക്കപ്പുറമാണ് ബ്രഹ്മമെങ്കിൽ ആ അനുഭവം തനിക്കുണ്ടാകേണ്ടതല്ലേ, എന്നു സംശയിക്കുന്നു എങ്കിൽ ഭാവാഭാവാതീതരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ആ ബ്രഹ്മം താൻതന്നെയാകയാൽ തനിക്കു തന്റെ അനുഭവം ഉണ്ടാകുകയെന്നതു കർമ്മകർത്തൃദോഷദുഷ്ടമാണ് (കർത്താവും കർമ്മവും ഒന്നാകുക എന്ന ദോഷം) അത് ഒരിക്കലും സംഭാവ്യമല്ല. അതിനാൽ ആ ബ്രഹ്മം അനുഭവത്തിനും അതീതമാകുന്നു എന്ന വാസ്തവത്തേയാണ് 'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യം വിളംബരം ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഈ നാലു ശ്രുതിസാര മഹാവാക്യങ്ങളേയും വിചാരിച്ചറിഞ്ഞവൻ തന്നെയാണ് കൃതാർത്ഥനും കൃതകൃത്യനും എന്ന് ശ്രുതികൾ ഘോഷിക്കുന്നു

മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട തത്ത്വങ്ങളെല്ലാം നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചറിഞ്ഞ് അക്ഷരം പ്രതി മനനം ചെയ്യണം. തദനന്തരം ഈ ലോകം മുഴുവൻ അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദപരബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെന്നും വ്യക്തിഭേദങ്ങളോടു കൂടിക്കാണുന്ന സർവചരാചരങ്ങളും പരമാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലാത്തതാണെന്നും അവ ഉള്ളതാണെന്നു തോന്നുന്നത് ചേരാൻ പാടില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നതിൽ അതി വിദഗദ്ധയായ മായയുടെ ജാലവിദ്യകൊണ്ടാണെന്നും വിശ്വസിക്കണം. ഈ വിശ്വാസത്തോടുകൂടിയും സ്ഥിരമായ വൈരാഗ്യത്തോടുകൂടിയും കാണുന്നതിലും കേൾക്കുന്നതിലും വിചാരിക്കുന്നതിലും സ്പർശിക്കുന്നതിലും എന്നു മാത്രമല്ല -എല്ലാറ്റിലും നിർഗുണബ്രഹ്മം മണികളിൽ സൂത്രമെന്നപോലെ വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു കൽപ്പിക്കണം. ഇങ്ങനെ ഇടവിടാതെ സങ്കല്പ്പിച്ചു ശീലിക്കുമ്പോൾ ലോകം മുഴുവൻ തന്നിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതായും താൻ സർവ്വദാ പ്രപഞ്ചവ്യാപ്തനായും ഇരിക്കുന്നതു കാണാം. അപ്പോൾ സങ്കല്പ്പവികൽപ്പങ്ങൾകൊണ്ടു പല വഴിക്കു പതറുന്ന മനസ്സ് കണി കാണ്മാൻപോലും ഉണ്ടായിരിക്കയില്ല. 'അഹമേവ പരം ബ്രഹ്മ-ബ്രഹ്മാഹം' എന്ന ജീവൻമുക്താവസ്ഥയാണത്. അതു സമ്പാദിച്ചവനത്രേ ജീവന്മുക്തൻ. ഇതാണു മനുഷ്യ ജന്മോദ്ദേശ്യം. ഇതു തന്നെയാണ് പരമാചാര്യന്മാരുടെ അമൂല്യതത്ത്വരത്നം. അതിനാൽ സർവ്വമനുഷ്യരും ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഏതെങ്കിലും ഒരു മാർഗ്ഗത്തിൽക്കൂടി ജന്മസാഫല്യം വരുത്തുവാൻ പരിശ്രമിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

VII

മനോനാശം – ശുദ്ധാദ്വൈതഭാവന

മനസും സംസാരബന്ധവും

ശിഷ്യൻ: പരമഗുരോ, സകലശാസ്ത്രങ്ങളിലും ആത്മജ്ഞാന മടഞ്ഞ മഹാന്മാരുടെ ചരിത്രങ്ങളിലും മനോനാശം കൂടാതെ മഹദുപ ശാന്തപദവിയായ അഭയബ്രഹ്മപ്രാപ്തി ലഭിക്കയില്ലെന്നും ആ മനോ നാശത്തിനുവേണ്ടി വളരെ മഹാന്മാർ അധികം പ്രയാസപ്പെട്ടിട്ടു ണ്ടെന്നും ആ മനോനാശം അതികഠിനമെന്നും എന്നാൽ ചില സ്ഥലത്ത് അത് ലഘുവെന്നും കാണപ്പെടുന്നു. ആകയാൽ മനോനാശം പ്രാപിച്ച് ആനന്ദം സിദ്ധിക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗത്തെ അവിടുന്നരുളിച്ചെയ്യാൻ കനി വുണ്ടാകണം.

ആചാര്യൻ: സൗമ്യാ, നീ ചോദിച്ചത് ഏറ്റവും രഹസ്യമായിട്ടു ള്ളതുതന്നെയാണ്. ഈ മനസ്സാകട്ടെ ആത്മാവിന്റെ വിസ്തൃതമായി രിക്കുന്ന വ്യാപക (അധികദേശവൃത്തി) ത്തിൽ നിന്നും ഉദിച്ചതാണ്. ഇതുചരാചരങ്ങളായ അനേകം കോടി ബ്രഹ്മാണ്ഡമണ്ഡലങ്ങളെ തന്റെ അണുമാത്രമായ ഒരംശത്തിൽ ഉണ്ടോ, ഇല്ലയോ, എന്നുള്ള നിലയിൽ അടക്കിവെച്ചുകൊണ്ട് രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പമെന്നപോലെ ആത്മാവിൽ തോന്നിച്ചും തോന്നിക്കാതെയും പ്രകാശിച്ചു നില്ക്കും. (സൃഷ്ടിയിലും, ജാഗ്രത് സ്വപ്നങ്ങളിലും ഉണ്ടെന്നു തോന്നിക്കും. സുഷുപ്തിയിലും പ്രളയത്തിലും, മൂർച്ഛ, മരണം മുതലായ അവസ്ഥ കളിലും ഇല്ലെന്നു തോന്നിക്കും.) ഈ മനസ്സ് സംസാരമാകുന്ന ഒരു ചന്ദനവൃക്ഷത്തെ തന്റെ സങ്കല്പം കൊണ്ട് കല്പിച്ചിട്ടുണ്ട്; ആ വൃക്ഷ ത്തിന് സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളാകുന്ന മൂന്നു സ്കന്ധ (കവ രം)ങ്ങളും അവസ്ഥാത്രയമാകുന്ന ശാഖോപശാഖകളുമുണ്ട്. ശരീരത്ര യത്തിൽ അഹന്ത, മമത, (ഞാൻ – എന്റേത്) എന്ന അഭിമാനങ്ങളാ കുന്ന തലകളുള്ളതും വിഷയങ്ങളാകുന്ന കഠിനവിഷങ്ങളെ ഉദ്വമി പ്പിക്കുന്നതുമായ അഹങ്കാരമെന്ന സർപ്പത്തെ സ്വസങ്കല്പംകൊണ്ട് ജനി പ്പിച്ച് അതിനെകൊണ്ട് ആ വൃക്ഷത്തെ ചുറ്റി, സർവ്വാധാര ബ്രഹ്മ ചൈത ന്യവും മഹാസമ്പത്തും ആനന്ദനിധിയുമായ ആത്മവസ്തുവിനെ

സ്വാത്മമാത്ര (തന്റെ സ്വരൂപം മാത്രമായിട്ട്)മായി അനുഭവിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് തരം വരാതെ തടവു ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കും. അല്ലാതെയും അതു മഹാമൂർഖനായ ഇരുതലമണിയൻ പാമ്പുകണക്ക് ആവരണവിക്ഷേപ (മയക്കവും ഇളക്കവും)ങ്ങളാകുന്ന ക്രൂരവിഷം തുളുമ്പിയിരിക്കുന്ന രണ്ടു ശക്തികളെ തന്റെ രണ്ടു കോടികളിലും രണ്ടുതലകളെപ്പോലെയുദിപ്പിച്ച് അതുകളെക്കൊണ്ടും ആ ആനന്ദനിധിയെ ആർക്കുമടുക്കുന്നതിലേയ്ക്കുപകാരപ്പെടാത്തവിധം വിജൃംഭിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. തന്നിൽ വിക്ഷേപശക്തിപ്രഭാവത്താൽ ചരാചാരാത്മകങ്ങളായ അനേകകോടി ബ്രഹ്മാണ്ഡമണ്ഡലങ്ങളാകുന്ന പ്രപഞ്ചത്തെ കണ്ണാടിയിൽ നഗരമെന്നപോലെ ക്ഷണമാത്രത്തിലുദിപ്പിച്ച് അതിലേയ്ക്കു പഞ്ചകൃത്യം (സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, സംഹാരം, തിരോഭാവം, അനുഗ്രഹം.) നടത്തിവരുന്ന ബ്രഹ്മവിഷ്ണുരുദ്രമഹേശ്വരസദാശിവരെന്ന പഞ്ചകർത്താക്കളെ ആ കൃത്യങ്ങളിലഭിമാനിക്കുന്നതുപോലെയാക്കിച്ചെയ്ത് അതിനെ നീതിപോലെ നടത്തിച്ച് എല്ലാവരെയും ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം (ആത്മാവിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്ന വിഷയങ്ങൾ എന്ന് രണ്ടു വിധത്തിൽ തോന്നുന്ന ഈ ലോകം) സത്യമായിട്ടുള്ളതെന്ന് വിശ്വസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. കൂടാതെ തന്റെ സങ്കല്പത്തിലുദിച്ച സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മങ്ങളായ പഞ്ചഭൂതങ്ങളെ ഒരു ഭാഗം ശുദ്ധജഡം പോലെയും ഒരു ഭാഗം ചേതനം പോലെയും കാണിച്ച് ജഡാജഡങ്ങളായ ഇരുവകുപ്പിനും സാക്ഷിയായി ചിന്മാത്രമായി പ്രകാശിക്കുന്ന സർവ്വാധിഷ്ഠാനചൈതന്യത്തെ ഇവകൾക്കന്യമെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നതിനിടയാകാത്തവിധം നർത്തകിയെന്നപോലെ നടിച്ചുകൊണ്ട് നില്ക്കും. മേലും, ആകാശത്തു ചുഴന്നു വരുന്ന ഇടിത്തീ എന്ന വണ്ണം രണ്ടു കോടികളിലും (അറ്റം, അഗ്രം) പിടിച്ചു ജനനമരണമാകുന്ന തീവ്രാഗ്നിയിൽ കിടക്കുന്ന ജീവന്മാരെ സംസാരമാകുന്ന മഹാകാശത്തിൽ നിലയില്ലാത്ത വിധത്തിലിട്ടു ചുഴറ്റി അവർക്കതിനാലുണ്ടാകുന്ന ദു:ഖങ്ങളെ നിവർത്തിക്കുന്നതിലേയ്ക്കുള്ള മാർഗ്ഗം കാണാൻ പാടില്ലാത്ത പ്രകാരം പരിതപിപ്പിക്കും. ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ പ്രപഞ്ചങ്ങളെ ശൂന്യ (ഇല്ലാത്തതായി) മായിക്കാട്ടി, മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ, ഒരു ശരീരത്തിൽ നഖശിഖപര്യന്തം സൂചികുത്താനിടമില്ലാതെ പുറപ്പെട്ട മസൂരിയുപദ്രവത്തെപ്പോലെ എവിടെയും നാമരൂപങ്ങളായിട്ട് നിറയ്ക്കും. കാളകൂട വിഷത്തെക്കാൾ ഏറ്റവും കഠിനമായി സഹിക്കവയ്യാത്ത ജ്വാലാ) (വിഷവീര്യം= ഊഷ്മാവ്) മാലാകുലമായുള്ള കാലമെന്ന ഒരു തത്വത്തെ തനിക്ക് അഭേദമായ ശക്തിയാക്കികൊണ്ട് ദേവാതിർയ്യക്ക്, പശു, പക്ഷി, മൃഗാദികളായ ചരവസ്തുക്കളാകട്ടെ, സ്ഥൂലപഞ്ചഭ്രൂതങ്ങളായ അചരവസ്തുക്കളാകട്ടെ, ഇതുകളെ മഹാ

കാളരാത്രി (മഹാന്ധകാരം) ദൃശ്യങ്ങളെ കാണാൻ കഴിയാത്തവിധത്തിൽ, വിഴുങ്ങുന്നതു (മൂടുന്നതു)പോലെ കബളീകരണം ചെയ്ക എന്നത് സഹജപ്രവൃത്തിയായിട്ട് ആരേയും മൂർച്ഛിപ്പിക്കും. (മയക്കും= ബോധം കെടുത്തും). അല്ലാതെയും തന്നാൽ കല്പ്പിക്കപ്പെട്ട ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണാഗമങ്ങളാകുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറയപ്പെട്ട പുണ്യപാപങ്ങളാകുന്ന വജ്ര (ഇടിവീഴ്ച) പാതത്താൽ ആരേയും തലപൊക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് വിടാതെയിട്ട് പരിതപിപ്പിക്കും. ഇപ്രകാരമുള്ള ഈ മനസ്സ് ആർക്കും തന്നെ അധീനപ്പെട്ട് നശിച്ചു എന്ന വ്യവഹാരം ദുർല്ലഭം തന്നെയാണ്, എന്നു വരികിലും അതിനെ ജയിച്ച് ആ ആനന്ദനിധിയെ നിരർഗ്ഗളമായി അനുഭവിക്കുമാറുള്ള ഉപായം പറയാം.

മനസ്സിനെ നശിപ്പിക്കുവാനുള്ള ഉപായം

അതിവിസ്താരമുള്ള ബ്രഹ്മാണ്ഡകോടികളെ തന്റെ അണുമാത്രപരിണാമമായ സങ്കല്പദേശത്തിലടക്കി, ഉള്ളതോ, ഇല്ലാത്തതോ എന്ന് ശങ്കിക്കത്തക്കവണ്ണം അനന്തമായ വ്യാപക മഹിമയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന ഒന്നു തന്നെയാണീമനസ്സ് എന്നു വരികിലും വേദാന്തശാസ്ത്രാനുഭൂതി സമ്പൂർണ്ണനും കരുണാനിധിയുമായ സദ്ഗുരുനാഥന്റെ ഉപദേശബലത്തോടുകൂടി അതിനെ ഉറ്റുനോക്കുന്ന (സുസൂക്ഷ്മം പരിശോധിക്കുക) പക്ഷം അതിന്റെ ശക്തിയ്ക്ക് അപ്രകാരം മോഹിപ്പിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. ഘടപടാദികളുടെ സത്ത, (കുടം, വസ്ത്രം മുതലായവയുടെ ഉണ്മ) മണ്ണ്, നൂൽ മുതലായവ കൂടാതെ സിദ്ധിക്കയില്ല. അതുപോലെ ഈ മനസ്സിന്റെ സങ്കല്പം കൂടാതെ മുൻപറഞ്ഞ പ്രപഞ്ചവും സിദ്ധിക്കയില്ല. ഘടത്തെ നേത്രം കണ്ടാലും ആ നേത്രത്തെ മനസ്സ് അറിഞ്ഞുകൊള്ളുന്നതുപ്രകാരം, ഈ പ്രപഞ്ചം, തദാധാരമായ ആ സങ്കല്പം, അതിന്റെ ഉദയസ്ഥാനമായ കേവലം മനസ്സെന്ന് പറയപ്പെട്ടതും നിർവ്വികാരംപോലെ ഇരിക്കുന്നതും അളവുപെടാത്തതുമായ വ്യാപകവൃത്തി, (അഖണ്ഡമായി പരിണമിച്ച അന്തഃകരണവൃത്തി). ഇതുകൾ ഏതുപ്രകാരത്തിലുദിച്ചുപ്രകാശിക്കുന്നു എന്നുള്ളതിനെ വിവേകാനുഭൂതി സഹിതം ചിന്തിച്ചുനോക്കിയാൽ ഉള്ളങ്കയ്യിലിരിക്കുന്ന നെല്ലിക്കനിയെന്നപോലെ നിസ്സംശയമായി ദ്രഷ്ടാവിന്റെ ജ്ഞാനദൃഷ്ടിക്കു ദൃശ്യമായി കാണപ്പെട്ട് മുമ്പറഞ്ഞ ദൃഷ്ടാന്തപ്രകാരം ഈ ദ്രഷ്ടാവിന്റെ ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയിലടങ്ങിയതായും ജഡമായും തന്റെ പ്രകാശത്താലുദിച്ചു പ്രകാശിക്കുന്നതായും ഘടത്തിൽ മൃത്ത് വ്യാപിച്ച് ആഘടം ഒരു വസ്തു എന്ന പോലെ പ്രകാശിച്ചാലും അതു കാലത്രയത്തിലും

ആ മണ്ണിൽനിന്ന് അന്യമാകയില്ലാത്തതുപോലെ അ ദൃഷ്ടിയിൽ അതുകൾ കാലത്രയത്തിലും ഇല്ലാത്തതായും അനുഭവം സിദ്ധിക്കും. അപ്പോൾ ആ അനുഭവബലംകൊണ്ട് അനവരതമനുസന്ധാനം ചെയ്ത് അവയെ ച്ഛേദിക്കിൽ (വ്യാപകമായും ജ്ഞാനദൃഷ്ടിമാത്രമായും) വ്യാപകജ്ഞാനദൃങ്മാത്രമായും,ഓരോരോ കാലത്ത് ഉദയാസ്തമയങ്ങളെ പ്രാപിച്ചാലും അതുകൾക്ക് സാക്ഷിയായും, ഈ ആത്മജ്ഞാനാനുഭവം സുസ്ഫുരം പ്രകാശിക്കും. ഈ വിവേകാനുഭൂതികൊണ്ട് ആ മനസ്സിനെ ജയിക്കണം.

ഇനി മുമ്പിൽ വർണ്ണിക്കപ്പെട്ടതായ സംസാരചന്ദനവൃക്ഷത്തെ ചുറ്റിക്കിടക്കുന്ന, മൂന്നു തലയുള്ള ആ അഹംകാരസർപ്പം ആ വൃക്ഷത്തെവിട്ട് നീങ്ങുകയും വൃക്ഷം ച്ഛേദിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ട് ആ ആനന്ദനിധിയെ നിരങ്കുശമായനുഭവിക്കുന്നതിലേയ്ക്കുള്ള ഉപദേശമാരംഭിക്കുന്നു.

സ്ഥൂലശരീരാദ്ധ്യാസനിവൃത്തി

സ്ഥൂലശരീരമെന്നത്, രക്തം, മാംസം, അസ്ഥി, ഞരമ്പ്, ചർമ്മം, ജലം, മലം, രോമം, ദന്തം, കഫം ഇതുകളുടെ സംയോഗമാകുന്നു. അതിനെ വിവേകദൃഷ്ടി കൊണ്ട് പിരിച്ച്, തനിക്ക് എതിരെ ഒരു കയറ് കെട്ടിയതായി ഭാവിച്ച് അതിന്മേൽ ഇവയെ വെവ്വേറെ തൂക്കിയിട്ടുകൊണ്ട് നോക്കിയാൽ, താൻ അശരീരിയായ ജ്ഞാനസ്വരൂപദൃക്കായും ആദ്യം ശരീരം പോലെ തോന്നിയപിണ്ഡം, മുൻഭാഗത്ത് കയറിൽ തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന രക്താദിവികാരങ്ങൾ, സംയോഗം വിട്ട് പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായി അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് ശരീരമെന്നുള്ള നാമത്തിന്റെ അർത്ഥത്തോട് ചേരാതെയുമിരിക്കും. ഇപ്രകാരം ഇടവിടാതെ ദൃഢതരാഭ്യാസം ചെയ്കിൽ ഒരുവനും ഒരിക്കലും ഒരു കുടത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഞാനെന്നുള്ള അധ്യാസ (ഒന്നിൽ മറ്റൊന്നിന്റെ ആരോപം - തെറ്റായ അറിവ്) മുണ്ടാകാത്തതുപോലെ ഈ ശരീരത്തെ സംബന്ധിച്ചും ഞാനെന്ന അധ്യാസം ഭവിക്കാതെ വിട്ടുപോകും. അപ്രകാരം തന്നെ ഈ ദ്രഷ്ടാവും (കാണുന്നവൻ, സാക്ഷി) തന്നിൽ ശരീരസംബന്ധം കാണപ്പെടാത്തതുകൊണ്ട് അശരീരിയായ ദ്രഷ്ടാവുമാത്രമായിത്തീരും. ഈ അഭ്യാസം ദൃഢതരമായിട്ടുതന്നെ സിദ്ധിക്കിൽ അഹങ്കാരസർപ്പത്തിന്റെ ക്രൂരതരമായ ഒരു തല വിവേകവാളുകൊണ്ടറ്റ് നിർജ്ജീവമായി ഭവിക്കും. ഇനി ഈ സർപ്പത്തിന്റെ മറ്റുള്ള തലകളേയും അറക്കുന്നതിനുള്ള ഉപായത്തെപ്പറയാം.

സൂക്ഷ്മശരീരാദ്ധ്യാസനിവൃത്തി

സ്ഥൂല ശരീരസംബന്ധം നീക്കി അശരീരിയായ ഈ ആത്മാവ് ജ്ഞാനദൃഷ്ടിമാത്രനായിട്ട് പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ കേൾവി, വല്ലഭം മുതലായ പതിനേഴു തത്ത്വങ്ങളടങ്ങിയ സൂക്ഷ്മശരീരം ആ ആത്മാവിനോട് അഭേദമായി കലർന്നു നില്ക്കും. ഭിന്നഭിന്നലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ആ പതിനേഴു തത്ത്വങ്ങളേയും സ്ഫുരിപ്പിച്ച്, അവയെ, ആകാശത്തിൽ ചിതറിയ (ഭിന്നലക്ഷണങ്ങളോടു കൂടിയ) നക്ഷത്രങ്ങളെപ്പോലെദൃശ്യങ്ങളാക്കി, സൂര്യനെ ദർശിക്കുന്ന ദിക്കിനും ആ സൂര്യനും തമ്മിലുള്ള ദൂരമെന്തു മാത്രമോ അത്രത്തോളം ഈ ആത്മദൃഷ്ടിക്കുള്ളിൽ ആ പതിനേഴു തത്ത്വങ്ങളും ദൃശ്യമാകുമാറ് നോക്കുകിൽ ആത്മസംബന്ധം വിട്ട് ഘടാദികൾ പോലെ. (അവ താനെന്നുള്ള അധ്യാസം ഇല്ലാത്ത ജഡവസ്തുക്കൾ.) അനാത്മവസ്തുക്കളായി ഭവിക്കും. ഈ വിവേകാനുഭൂതിയാൽ അനവരതം അവയെ നോക്കുന്ന ജ്ഞാന ദൃഷ്ടിയാൽ ആത്മത്വേന, അനുസന്ധാനവും ഈ പതിനേഴു തത്വങ്ങളായ ദൃശ്യവസ്തുക്കളിൽ അനാത്മബുദ്ധ്യനുഭവത്താൽ നേരിട്ട അഹമദ്ധ്യാസനിവൃത്തിയും ദൃഢതരമായാൽ അഹമദ്ധ്യാസമുദിക്കയില്ല. ഇപ്രകാരം സിദ്ധിച്ചാൽ ഈ വിവേകാനുഭൂതിയാകുന്ന വാൾകൊണ്ട് അറ്റ് നിർജ്ജീവമായി അഹങ്കാര സർപ്പത്തിന്റെ രണ്ടാം തലയും നശിക്കും.

ഈ അഹങ്കാരസർപ്പത്തിന്റെ മറ്റൊരു തല ഖണ്ഡിക്കപ്പെടുന്നതിലേയ്ക്കുള്ള മാർഗ്ഗത്തെ കാണിക്കുന്നു.

കാരണശരീരാദ്ധ്യാസനിവൃത്തി

ഈ പതിനേഴു തത്ത്വങ്ങളേയും വിട്ട് അശരീരിയായി ജ്ഞാനദൃങ്മാത്രമായി ഈ ആത്മാവ് പ്രകാശിച്ചാലും ഈ ലിംഗശരീരം ശുദ്ധമായി വിട്ടുപോയതുകൊണ്ട് ഒരു കാലത്തിൽ ത്രിപുടി ശൂന്യമായും (അന്തഃകരണവൃത്തി ഇല്ലാതെ) വ്യത്ത്യഭാവമായും (സ്ഫൂർത്തിരഹിതമായും) ഇരിക്കുന്ന സുഷുപ്ത്യവസ്ഥ (ഉറക്കം) വന്നിട്ട് അപ്രകാരമുള്ള ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയെ വിട്ടുപോയതുപോലെ ഇരിക്കും. അതും ഈഷദ്വികാസത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാന ദൃഷ്ടിയുടെ ഉന്മീലനത്തെ (ഉണർവ്വിനെ) പുരസ്ക്കരിച്ചു (മുൻനിർത്തി) കൊണ്ട് തന്നെയാണ്. ഇതിനെ ശോധന ചെയ്യുന്നതിലേയ്ക്ക് പരിപക്വബുദ്ധിയും വിവേകിയുമായ മുഖ്യാധികാരിക്കു മാത്രമേ കഴിയൂ. ആകയാലതിനെ ഇവിടെ അറിയിക്കുന്നു.

യാതൊരറിവും (ഓർമ്മയും) ഇല്ലാത്തതായും, അവിടെ ജ്ഞാന ദൃഷ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്നാകട്ടെ നിശ്ചയിക്കാൻ കഴിയാത്തതായും തന്നെ ആ അവസ്ഥയിരുന്നാലും, "ഞാൻ യാതൊന്നുമറിയാതെ സുഖമായുറങ്ങീ" എന്ന്, അങ്ങനെ ഇങ്ങനെ എല്ലാവരും സാധാരണ പ്രതീതിയിൽ (തോന്നൽ,അറിവ്) വ്യവഹരിക്കയാൽ , ആ പ്രതീതിബലംകൊണ്ട് യാതൊരു ഉദയവും (ഉണർവ്വും) ഇല്ലാത്ത പ്രകാരം തന്നെ ആ അനുഭൂതിയുടെ വാസ്ഥവസ്ഥിതിയെ ഇദ്ദശയിൽ വിവേകത്താൽ വിഷയീകരിക്കുമ്പോൾ അപ്രകാരം തന്നെ ഒരനുഭവം ഉദിച്ചുകാണും. ആ അനുഭൂതിയെ അതിസൂക്ഷ്മമായ വിവേകവൃത്യനുഭവത്താൽ നോക്കി അവിടെത്തന്നെ സങ്കല്പ്പസത്താസംബന്ധം കൂടാതെ നോക്കിയ ആ ദൃഗനുഭവം കൊണ്ട് അതിനെ ദൃശ്യമാക്കിയാൽ അത് ദൃശ്യത്വത്തോടു ചേർന്ന് അനാത്മ വസ്തുവായി ഭവിച്ച് മുമ്പിൽ സൂര്യമണ്ഡലദൃഷ്ടാന്തം പറഞ്ഞതുപോലെ ബഹുദൂരത്തിൽ വിലങ്ങി അകന്നു നില്ക്കും. അപ്രകാരം ഈ ആത്മാവിന്റെ ദൃഗനുഭൂതിയും യാതൊരുണർവ്വുമില്ലാതേയും ത്രിപുടിശൂന്യമായും ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയിരിക്കുന്നില്ലെന്ന് നിശ്ചയിക്കാൻ പാടില്ലാതെയും ഇരിക്കുന്ന-ആ അവസ്ഥയെ-മുമ്പിൽ രണ്ടവസ്ഥകളെ ദൃശ്യമാക്കി താൻ ജ്ഞാനദൃഷ്ടിമാത്രമായി നിന്നതുപോലെ മൂന്നാമത്തെ അവസ്ഥയും സൂക്ഷ്മമായി ത്രിപുടി ജ്ഞാനസ്വരൂപമാത്രമായി പ്രകാശിച്ചു നില്ക്കും; ഈ അനുഭവം അതി സൂക്ഷ്മമാകയാൽ അതിനെ സ്വാനുഭവത്താൽ അവലംബിച്ചു നില്ക്കുകയെന്നുള്ളത് ഏറ്റവും പ്രയാസം തന്നെ എന്നുവരികിലും, അതിൽ അതിന്നഭിന്നമായി ഒരു സാക്ഷിധർമ്മത്തെ, ആരോപിച്ച് മുൻപറഞ്ഞ അവസ്ഥാനുഭൂതി ദൃശ്യമായതുകൊണ്ടും, ഈ ജ്ഞാനദൃഗനുഭൂതി സാക്ഷിയായിരിക്കകൊണ്ടും, തന്നെ സാക്ഷിയായനുഭവിച്ച് സാക്ഷ്യമായ അനാത്മാവാകയാൽ അത് (മൂന്നാമത്തെ അവസ്ഥ) ഒരിക്കലും 'അഹമർത്ഥ'മാകയില്ലെന്ന് കാണുമ്പോൾ അതിൽ അടിക്കടി ആത്മാധ്യാസം നിവൃത്തമാകും. ആ അവസ്ഥാനുഭൂതിയും ഒന്നുമറിയായ്കയുമായ അജ്ഞാനം തന്നെ കാരണശരീരമാകയാൽ അത്ഈ ആത്മാവിന്റെ ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയെ മറച്ചു എന്നു ഉള്ളതു വരികയില്ല (ഒക്കുകയില്ല). എന്തെന്നാൽ ഈ അജ്ഞാനം ഏതു വിധത്തിലുള്ളത്? ഏതിനെ കാരണമാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്? ഏതു വൈഭവം കൊണ്ടു മറച്ചത്.? എന്ന് വിവേകാനുഭൂതി സഹിതം (കൊണ്ട്) നോക്കിയാൽ അന്ധകാരത്തിനു സൂര്യൻ കാരണമാകാത്തതുപോലെ അതിനു ചിദാത്മാവ് കാരണമാകയില്ല. ആ അജ്ഞാനം തന്നെ, സകല ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിനും കാരണമായിരിക്കയാൽ തദന്യമായ (അജ്ഞാനാന്യമായ) യാതൊരു വസ്തുവും അതിനു കാരണമാകയില്ല. നിർഹേതുകമായി (കാരണം കൂടാതെ) ഒരു വസ്തു

സിദ്ധിപ്പാനും പാടില്ല. അല്ല, സിദ്ധിച്ചുവെങ്കിൽ അത് സ്വയം പ്രകാശവസ്തുവായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. അങ്ങനെയാകുന്ന പക്ഷം സകലത്തേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന സൂര്യങ്കൽ അന്ധകാരം സിദ്ധിക്കാത്തതുപോലെ, ആവരണരൂപമായുള്ള, മറയ്ക്കുന്ന, സ്വഭാവം നശിച്ച് സ്വനാമത്തിന്റെ അർത്ഥത്തോട് വേർപെട്ടും, ആത്മജ്ഞാനദൃഷ്ടിയിൽ നിന്നന്യമല്ലാതേയും അവസ്തുവായിപ്പോകും. എന്നാൽ അപ്രകാരമല്ല; അത് ഏതിനേയും മറയ്ക്കുന്ന ശക്തിയുള്ള ജഡവസ്തു തന്നെയാണ്. ജ്ഞാനപ്രകാശത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം (സഹായം) കൊണ്ടു തന്നെ, തന്റെ ശക്തിയെ ചെലുത്തി നില്ക്കും, എന്നുവരികിൽ ഘടാദികളെപ്പോലെയിരിക്കുന്ന ഈ അജ്ഞാനം, മറയ്ക്കുന്ന ശക്തിയോടുകൂടിയതായി ഭവിക്കുമ്പോൾ ആശക്തിയെ അറിയത്തക്കവണ്ണം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന സാധനമായ ആ ജ്ഞാന പ്രകാശത്തെ മറയ്ക്കണമെന്നു വരികിൽ തന്നെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന അതിന്റെ സഹായമിരിക്കുമ്പോഴെങ്ങും അതിനെ മറയ്ക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് ഉപകാരപ്പെടുകയില്ല. ആ ഉപകാരം വിട്ടു നീങ്ങിയ കാലത്ത് മറയ്ക്കാമല്ലോ എന്നാണെങ്കിൽ, അവിടെ തനിക്കു സ്വതന്ത്രമായി പ്രകാശമില്ലായ്കയാൽ ഘടത്തെപ്പോലെതന്നെ ഇരിക്കുന്നു. ഇല്ലയെന്ന പ്രതീതിക്കുപോലും വിഷയമില്ലാതെ ശൂന്യംപോലെ ഭവിച്ചിരിക്കും. അല്ലാതെയും യാതൊരു ലക്ഷണംകൊണ്ടും ലക്ഷീകരിക്കാൻ (കുറിക്കാൻ) കഴിയാത്ത സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതാകയാൽ യുക്തിക്ക് അനർഹമായതുകൊണ്ട് കർത്തും, (ചെയ്യാനും) അകർത്തും, (ചെയ്യാതിരിക്കാനും) അന്യഥാ കർത്തും(മറ്റു വിധത്തിൽ ചെയ്യാനും) ക്ഷമമായശക്തി മുതലായ സകലതും അതിങ്കലായി ക്രീഡിച്ച് (വിളയാടി) നിലക്കും. അതിനെ ആർ നിർണ്ണയിച്ചു പറയും? എന്നാൽ അപ്രകാരമിരുന്നാലും, പറഞ്ഞതിൻവണ്ണം ഒരു സത്ത അതിന് സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിൽ അവസ്തുവായി ഭവിക്കും. പ്രകാശിക്കാതിരുന്നാലും അപ്രകാരം തന്നെയാകും. ഇപ്പറഞ്ഞ രണ്ടു സ്വഭാവവും (സത്തയും, പ്രകാശവും) അതിലിരിക്കുന്നതായി സമ്മതിക്കുന്ന പക്ഷം, ഘടമിരിക്കുന്നു, പടമിരിക്കുന്നു, പ്രപഞ്ചമിരിക്കുന്നു., അജ്ഞാനമിരിക്കുന്നു. അപ്രകാരം തന്നെ ഇതുകൾ ശോഭിക്കുന്നു എന്ന് വ്യവഹാരബലത്താൽ ശോഭിക്കുമ്പോൾ ഭിന്നഭിന്നവികാരങ്ങളോടു ചേർന്ന ഈ വസ്തുക്കൾ അതാതു നാമങ്ങളുടെ അർത്ഥങ്ങളാകും. അപ്രകാരം ഇതുകളോട് (ഘടപടപ്രപഞ്ചാദികൾ) കടപ്പെട്ട് (കടപ്പെടുക=ബന്ധപ്പെടുക) ഇരിക്കുന്നു, ശോഭിക്കുന്നു എന്ന ചൊല്ലുകൾ വ്യത്യാസപ്പെടാതെ ഇരിക്കയാൽ (ഇരിക്കുന്നു, ശോഭിക്കുന്നു: അസ്തി, ഭാതി ഇവ) ഇതുകളുടെ അർത്ഥം (ഘടം പടം മുതലായ ഭിന്നപദാർത്ഥങ്ങൾ) അതുകളിൽ നിന്നു വേറെയായിരിക്കണം. അപ്രകാരമായിരികുമ്പോൾ അതുകളുടെ വിലക്ഷണ

ത്വത്തോടുകൂടിയിരിക്കും (വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്ക). അതും, അവ (അസ്തി, ഭാതി) ഭിന്നഭിന്നങ്ങളായ വികാരങ്ങളോടു (ഘടപടാദികളോട്) ചേർന്നിരിക്കയാൽ, ആ വികാരത്വത്തിന് വിലക്ഷണമായ നിർവ്വികാരത്വത്തോടുകൂടിയിരിക്കും. ഇപ്രകാരം വിവേകാനുഭൂതികൊണ്ട് കണ്ട് (അറിഞ്ഞ്), ഒരു പർവ്വതത്തിൽ വിസ്താരമുള്ള ഗുഹയാകുന്ന ആകാശവെളിയിൽ ശിലയുടെ കാഠിന്യം കാണപ്പെടാത്തതുപോലെ അരൂപമായും നിർവ്വികാരമായുമുള്ള ആ രണ്ടു സ്വഭാവങ്ങളേയും (ഇരിക്കുന്നു, ശോഭിക്കുന്നു) അനുഭവത്താൽ നോക്കിക്കണ്ട് അതുകളുടെ ആ അജ്ഞാനം വരെയുള്ള മുൻപറഞ്ഞ വസ്തുക്കളിൽ കോർത്തു നോക്കിയാൽ അതുകൾ (ഘടപടപ്രപഞ്ചാദികൾ) തനതുവികാരങ്ങളോടും സ്വരൂപങ്ങളോടും വിട്ടുമാറി ഇല്ലാത്തവയായിപ്പോകും.(സ്ഥൂലവസ്തുക്കൾ മുതൽ അജ്ഞാനം വരെ "ഇരിക്കുന്നു" "ശോഭിക്കുന്നു" എന്ന അനുഭവം തുടർന്ന് എല്ലാറ്റിലുമിരിക്കുന്നതിനാൽ അതു രണ്ടും ആത്മാവിന്റെ സദ്ഭാവവും ചിദ്ഭാവവുമാണെന്നു കാണണം. ദൃശ്യങ്ങൾക്കു സ്ഥിതിയും തിളക്കവും കൊടുക്കുന്നത് ആത്മാവാണ്.) ആ അനുഭവങ്ങളേയും ആ സ്ഥിതിയിൽ (അരൂപമായും നിർവ്വികാരമായും) തന്നെ വെച്ചു നോക്കിയാൽ ആത്മജ്ഞാനാനുഭൂതിക്ക് വേറായിട്ടല്ലാതെ അതു മാത്രമായി ശേഷിച്ചു നില്ക്കും. ഇപ്രകാരം അതുകൾക്ക് സത്ത സിദ്ധിക്കാതിരുന്നാൽ അതു നിമിത്തം അവസ്തുക്കളായി ഭവിക്കും.

ഇങ്ങനെ കാരണശരീരമായ അജ്ഞാനത്തെ വിവേകാനുഭവത്തിൽ അവസ്തുവായി നിരാകരിച്ചതായ ആ അനുസന്ധാന വിശേഷത്താൽ, സുഷുപ്തിയും കാരണശരീരവും ദ്രൃശ്യപദാർത്ഥവുമായ അനാത്മവസ്തു ആത്മസംബന്ധം കൂടാതെ ബഹുദൂരത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടും.അപ്പോൾ അതിലുള്ള അഹമധ്യാസത്തെ വിവേകാനുഭൂതിയാൽ ദൃഢതരമാക്കി നീക്കി ഒരിക്കലും അതിൽ അഹമദ്ധ്യാസമുദിക്കാതിരിക്കുമാറാക്കിയാൽ ഈ മൂന്നു ശരീരങ്ങളേയും കടന്നു അസംഗോദാസീനനായി പ്രകാശിക്കുന്ന അദ്വിതീയ വസ്തുവായ അഹം പദത്തിന്റെ വാസ്തവമായുള്ള അർത്ഥമായും സാക്ഷിയായുമിരിക്കുന്ന ഈ ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ അഹമർത്ഥജ്ഞാനം ഏതു കാലത്തും വിട്ടുപോകാതെ ഇരിക്കുമാറ് വൃത്തിസംബന്ധം കൂടാതെ വിവേകാനുഭൂതി ബലം കൊണ്ട് ഇടവിടാതെയുള്ള അഭ്യാസദാർഢ്യത്താൽ പറഞ്ഞതിൻ വണ്ണമുള്ള സ്വാനുഭവം സിദ്ധിക്കും. അപ്പോൾ ആ വിവേകാനുഭൂതിയാകുന്ന വാളാൽ അഹങ്കാര സർപ്പത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ തലയും ഖണ്ഡിതമായി നിർജ്ജീവമായി പുനരുത്ഥാനരഹിതമായി നശിച്ചു പോകും.

അപ്പോൾ 'ഞാനൊന്നുമറിയാതെ ഉറങ്ങി' എന്ന പ്രതീതിയോടു കൂടി സുഖമായുറങ്ങി എന്നൊരാനന്ദാനുഭവം കാണപ്പെടുന്നതിനാൽ, 'ആനന്ദം ബ്രഹ്മ' എന്ന ശ്രുതിപ്രമാണത്താൽ ആനന്ദസ്വരൂപത്വം ആ ബ്രഹ്മത്തിനല്ലാതെ മറ്റു യാതൊരു വസ്തുവിനും സിദ്ധിക്കയില്ല. വിഷയാനന്ദമെന്നും സുഷുപ്ത്യാനന്ദമെന്നും പറയപ്പെടുന്ന ആനന്ദങ്ങൾ ആവരണവിക്ഷേപശക്തികളാൽ ബാധിക്കപ്പെടുക നിമിത്തം വിഷമിശ്രക്ഷീര (വിഷം ചേർന്ന പാല്) മെന്നപോലെ ആത്യന്തികദു:ഖ നിവൃത്തി (എന്നെന്നേയ്ക്കുമായുള്ള ദുഃഖപരിഹാരം) പ്രദമായ നിത്യാനന്ദമായി ഭവിക്കുന്നതല്ല. ഈ ആവരണവിക്ഷേപങ്ങൾ അഹങ്കാരസഹിതം നശിച്ച് നിഷ്പ്രപഞ്ചാദ്വിതീയാത്മചിന്മാത്രമായും (പ്രപഞ്ചത്തോട് കലരാതെയും ഭേദമില്ലാതെയും ജ്ഞാനമാത്രമായും) മഹോപശാന്തപദവി (എല്ലാം അടങ്ങിയ മഹത്തായ സ്ഥാനം (മോക്ഷം)യായും സിദ്ധിച്ചുകൊണ്ട് ത്രിവിധപരിച്ഛേദശൂന്യമായി ഏതു കാലത്തുമുള്ളതായ നിജാനന്ദമായി പ്രകാശിക്കും. ഇപ്രകാരം ശരീരത്രയാധ്യാസനിവൃത്തി പറയപ്പെട്ടു. ഇനി, വിക്ഷേപാവരണ നിവൃത്തിയെ പറയുന്നു.

വിക്ഷേപശക്തിയും ആവരണശക്തിയും

മുമ്പിൽ ശരീരത്രയാഭിമാനമായ മൂന്നു തലകളോടു കൂടിയതായും ഇരുതലമണിയൻ എന്ന പോലെ വിക്ഷേപാവരണങ്ങളായ രണ്ടു തലകളോടു കൂടിയതായും, വർണ്ണിച്ചതിൽ മുൻപറഞ്ഞ മൂന്നു തലകളെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതിലേയ്ക്കുള്ള ഉപായം പറഞ്ഞതുപോലെ മറ്റുള്ള തലകളേയും ച്ഛേദിക്കുന്നതിലേയ്ക്കുള്ള ഉപായത്തെ പറയുന്നു.

ഇരുതലമണിയനോട് സമാനമായ വിക്ഷേപാവരണശക്തികൾ രണ്ടു കോടിയിലുള്ള തന്റെ ശക്തിയാൽ ആനന്ദനിധിയെ ആരും തന്നെ ചെന്നു തീണ്ടാത്ത പ്രകാരം തടവു ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നു വരികിലും അതിനേയും ജയിക്കുന്നതിലേയ്ക്കുള്ള ഉപായമിരിപ്പുണ്ട്.

ഇരുതലമണിയനെന്ന സർപ്പമോ ബഹുദൂരദൃഷ്ടിയുള്ളതാകുന്നു. അതിന്റെ ദൃഷ്ടിയുടെ എതിരെ (ചൊവ്വിന്) അകപ്പെട്ടു പോയെന്നു വന്നാൽ ഏതു വസ്തുവായാലും ശരി, ദഹിച്ചുതന്നെ പോകും. വിക്ഷേപാവരണങ്ങളെന്ന ശക്തികളൊ! അതുകൾ ഇപ്പറഞ്ഞതിനേക്കാൾ എത്രയോ മടങ്ങധികപ്പെട്ടവയും കാളകൂടവിഷത്തേക്കാൾ കടുപ്പമുള്ളവയുമാകുന്നു. അതുകളിൽ വിക്ഷേപ ശക്തിയാകട്ടെ, ദർപ്പണനഗരം പോലുള്ളതും ഇത്രമാത്രമെന്ന് കണക്കിടുന്നതിന് കഴിയാത്തതുമായ അനേകംചരാചരബ്രഹ്മാണ്ഡ കോടികളെ സൃഷ്ടിക്കും. ഇന്ദ്രജാലവിദ്യയാൽ അനേകരഥഗജതുരഗപദാതികൾ കല്പിക്കപ്പെട്ടും ഏവരാലും

പ്രത്യക്ഷമായനുഭവിക്കപ്പെട്ടും ഇരുന്നാലും ആ ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻ, അത് മിഥ്യയെന്നും ഇന്ദ്രജാലവിദ്യയാൽ കല്പിതമെന്നും അറിയുന്നതു നോക്കുക. അതുപോലെ ഈ വിക്ഷേപ ശക്തി തന്നാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയെന്നോ തന്നാൽ കല്പിതമെന്നോ ഉള്ള വിവേകം കൂടാതെ അതിനെ (പ്രപഞ്ചത്തെ) വൃദ്ധിയാക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് തയാറായി നില്ക്കും. അതിൽ ഉപഹിതജീവചൈതന്യ(ഉപാധിയോടുകൂടിയ ജീവചൈതന്യം)ങ്ങൾക്ക് വൃത്തിസംബന്ധമായ (അന്തഃകരണവൃത്തിയോടുള്ള ചേർച്ച) വിവേകങ്ങളെ കൂടാതെ സ്വന്തമായിട്ട് വികാരങ്ങൾ സംഘടിക്കാത്തതിനാൽ ആ വിക്ഷേപശക്തിയിൽ നിന്നുദിച്ച ദുഃഖസാഗരത്തിൽ മുഴുകി മുഴുകി ആ ജീവചൈതന്യങ്ങൾ സ്വഭാവേന അവിനാശികളാകയാൽ മരിക്കുന്നതിനു കഴിയാതെയും സഹിക്കുന്നതിനു അശക്യമായും വിശ്രാന്തിക്ക് (തളർച്ചയാറുന്നതിന്) സ്ഥാനമില്ലാതെയും കിടന്നനുഭവിച്ചുഴലുന്നു.

വിക്ഷേപനിവൃത്തി

ഇപ്രകാരമിരുന്നാലും ഈ വിക്ഷേപശക്തി (ആകാശം തുടങ്ങി വിവിധങ്ങളായ കാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതിന് അനുകൂലമായ അജ്ഞാനത്തിന്റെ സമാർത്ഥ്യം എന്നും, വീണ്ടും വീണ്ടും നിരന്തരമുള്ള വിഷയചിന്ത എന്നും വിക്ഷേപശക്തിയ്ക്ക് അർത്ഥമുണ്ട്. ഒരു വസ്തുവിൽ മറ്റൊരു വസ്തുവിന്റെ ധർമ്മങ്ങളാരോപിക്കുന്നതും ഒന്നിൽ പല വസ്തുക്കളുടെ ഭ്രമം ഉളവാക്കുന്നതും ഈ വിക്ഷേപശക്തിയാണ്.) അളവില്ലാത്ത പ്രപഞ്ചാകാരമായിത്തീരണമെന്നു വരികിൽ നിർനിമിത്തമായി ഭവിക്കയില്ല. ആ നിമിത്തത്തെ ചിന്തിച്ചാൽ ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ (പുറക്കരണങ്ങളുടെ) പാഞ്ചഭൗതികപഞ്ചവിഷയങ്ങളോട് പ്രത്യക്ഷം കൊണ്ടുള്ള സംബന്ധത്തെ പുരസ്ക്കരിച്ച് ആ വിഷയാകാരങ്ങളായിത്തന്നെ പരിണമിച്ച് അതുകളെ അപ്പരിണാമത്തിൻ വഴിയായിട്ട് അതാതു നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടി നിർണ്ണയപ്പെടുത്തി, തന്നിൽ ഉപഹിതമായ പ്രത്യക്ക്ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രകാശബലത്താൽ പ്രകാശിപ്പിച്ചു നില്ക്കും. കേവല ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് വിഷയങ്ങൾ അതാതു നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടി വിഷയപ്പെടുകയില്ല. അതുപോലെതന്നെ അന്തഃകരണമാകുന്ന വിക്ഷേപശക്തിക്കും തനിക്കുള്ളപ്രകാരം വ്യവഹാരത്തിൽ സിദ്ധിച്ച ലക്ഷണത്താൽ ആ വിഷയങ്ങൾ വിഷയപ്പെടുകയില്ല. എന്നാൽ സാലജിനേത്രന്നു (വെള്ളഴുത്തുള്ളവന്ന്) പുസ്തകാവലോകനവിഷയത്തിൽ ഉപനേത്രം (മൂക്കു കണ്ണാടി) ഉപകാരപ്പെടുന്നതുപോലെ ഈ ബാഹ്യകരണങ്ങളുടെ സഹായത്താൽ വിഷയപ്പെടാമെന്ന പക്ഷത്തിൽ അന്ധനു

(കുരുടന്) ഉപനേത്രമുപകാരപ്പെടുകയില്ലെന്നുള്ളതുപോലെ, ഈ രണ്ടു വക കരണങ്ങളും ജഡമാകയാൽ ഉപകാരപ്പെടുകയില്ല. ഇതുകൾ ജഡങ്ങളായിരുന്നാലും ചൈതന്യബലം കൊണ്ട് ഇതുകൾക്ക് വിഷയങ്ങൾ വിഷയമാകാമെന്നാണെങ്കിൽ ആ ചൈതന്യത്തിൽ സമസ്തവും വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടി പരമാർത്ഥത്തിൽ കല്പിതമാകയാൽ, രജ്ജുവിന്നു തന്നിൽ കല്പിതമായ സർപ്പത്തിന്റെ ഉല്പത്തിനാശങ്ങളെക്കുറിച്ചറിയാൻ പാടില്ലാത്തതുപോലെ, മുൻപറഞ്ഞ, ഉല്പത്തിനാശങ്ങൾ (ചൈതന്യത്തിൽ) ഇല്ലാത്തതാകയാൽ അത് ചേരുകയില്ല. അതുകൊണ്ടി പ്രകാരം ആലോചിച്ച്, ഉദിച്ച അനേക ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തെയുദിപ്പിച്ച വിക്ഷേപശക്തിയേയും ഇന്ദ്രജാലദൃഷ്ടാന്തത്താൽ പറഞ്ഞ (അതിന്റെ) വിവേകത്തെയും (അതിന്റെ) ജഡത്വത്തേയും പുറക്കരണം, വിക്ഷേപശക്തി, പ്രത്യക്ക് ചൈതന്യം (എല്ലാറ്റിനും ഉള്ളിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ആത്മാവ്.) ഇവകൾക്ക് മുൻപറഞ്ഞപ്രകാരം കൽപിതപ്രപഞ്ചം വിഷയപ്പെടായ്കയേയും വിവേകാനുഭവംകൊണ്ട് ദർശിച്ച പ്രതീതിദശയിൽ മുമ്പ് സൂക്ഷ്മ ശരീരത്തെ അനാത്മാവാകുമാറാക്കി അതിൽനിന്നും അഹമധ്യാസ (ഞാൻ എന്ന തെറ്റിദ്ധാരണ) നിവൃത്തി ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുപോലെ ഇതുകൾ വിവേകാനുഭൂതിയാൽ ഭിന്നലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ദൃശ്യപദാർത്ഥമായും അനാത്മ വസ്തുവായും, ആത്മസംബന്ധം വിട്ട് വളരെ ദൂരത്തിരിക്കകൊണ്ട് അതുകളിൽ അഹമധ്യാസത്തെ നിവൃത്തിച്ച് പ്രത്യക്ക് ചൈതന്യത്തിൽ ദൃഢതരമായും വൃത്തിസംബന്ധം കൂടാതെയും അഹ (ആത്മാവിൽ ഞാനെന്നഅനുഭവം) മനുഭവം സിദ്ധിക്കുമ്പോൾ ഈ ചൈതന്യത്തിൽനിന്നന്യമായിട്ടല്ലാതെ താനും തന്റെ കാര്യമായ പ്രപഞ്ചവും ശേഷിച്ചു മഹോപശാന്തസ്ഥാനമാകുന്ന വിശ്രാന്തിഭൂമിയെ പ്രാപിച്ച് ഈ ജീവന്മാരും ഇന്ദ്രജാലത്തിൽ കണ്ട വസ്തുക്കളെ മിഥ്യയെന്ന് ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻ അറിഞ്ഞിരിക്കുന്നതുപോലെ തന്നിൽ കാലത്രയത്തിലും മുൻപറയപ്പെട്ടവയില്ലെന്നു കണ്ട് അദ്വിതീയനിജാനന്ദ സുധാ സിന്ധുവായി പ്രകാശിക്കും.

ശിഷ്യൻ: എന്നാൽ മുൻപറഞ്ഞ ലിംഗശരീരാദികളെപ്പോലെയല്ല; ഈ സപ്തസമുദ്രങ്ങളേയും ഒരു സാധനവും കൂടാതെയും ഒരു തുള്ളി വെള്ളം പോലും ശേഷിക്കാതെയും ചുഴറ്റി ആകാശത്തിൽ വീശി എറികയും അഷ്ടകുലാചലങ്ങളും സപ്തമേഘങ്ങളും പഞ്ചഭൂതങ്ങളും ധൂളി ധൂളിയായി നിലയില്ലാതെ കണ്ട് ചുഴലുകയും ചന്ദ്രസൂര്യനക്ഷത്രാദികൾ സ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നിളകി വേർപെട്ട് അവ ശമപ്പെട്ട് ചക്രം തിരിഞ്ഞ് ചിതറുകയും ഇപ്രകാരമെല്ലാം ചെയ്യുന്ന മഹാപ്രളയപ്രചണ്ഡവാതമെന്നപോലെ ആർക്കും ഭയങ്കരമായി ചലിക്കുന്ന ഈ വിക്ഷേപശക്തിയെ

ജയിക്കുകയും അതിന്റെ ചലനത്തെ നിറുത്തുകയും ചെയ്കയെന്നു ള്ളത് എങ്ങനെ സാധ്യമാകും? എന്നൊരു വലുതായ ശങ്ക ഉണ്ട്.

ആചാര്യൻ: നീ ഭയന്നതും ശങ്കിച്ചതും ശരി തന്നെ. എന്നാലും വിവേകപൂർവ്വം പരിശ്രമിച്ചാൽ ആ ഭയം ഇല്ലാതാകുന്നതാണ്.

ദാസി (ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നൃത്തം ചെയ്യുന്ന തൊഴിലുള്ള സ്ത്രീ)യായ ഒരുവൾ ഭരത ശാസ്ത്രപ്രകാരം രാഗബന്ധമുള്ള ചുവട് (അടവു)കളെ അഭ്യസിച്ച് താളം മുതലായവയോട് ചേർന്ന് സഭയിൽ നർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ അവളുടെ നേത്രം ഹസ്തം മുതലായ അവ യവങ്ങൾ ഭാവസൂചന നിമിത്തം ക്ഷണനേരത്തിനിടയ്ക്ക് അനേക വക്ര ഗതികളെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ അതിനെ കണ്ട് രസിക്കുന്ന ദ്രഷ്ടാവിന്റെ ദൃഷ്ടി മന്ദമായാകട്ടെ അതിവേഗമായാകട്ടെ ചലിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് കാര ണമില്ല. ഇപ്രകാരം ധീരനായി വിക്ഷേപശക്തിയുടെ സാമർത്ഥ്യത്തെ നോക്കികൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു വരികിൽ, ഈ ആത്മചൈതന്യത്തി ന്നന്യങ്ങൾപോലെ ഉദിച്ചു പ്രകാശിക്കുന്ന ചരാചരങ്ങളായ പ്രപഞ്ച ങ്ങളെല്ലാവറ്റെയും നശിപ്പിച്ചും ഉദിപ്പിച്ചും കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അന്തഃക്ക രണത്തിന്റെ വിക്ഷേപശക്തിയെ തന്നിൽ നിന്നന്യമായറിഞ്ഞ് ക്ഷണ ത്തിൽ താനും ചേഷ്ടയൊന്നും കൂടാതെ ഒഴിഞ്ഞുപോകും. വിവേകാ നുഭൂതിയാൽ അവറ്റിൻക്രമത്തേയും ഉല്പത്തിനാശങ്ങളേയും കണ്ട്, തന്നെ അവിനാശിയായും അതിന്റെ അതിക്രൂരങ്ങളായ ചലനശക്തി യാകട്ടെ ചരാചരങ്ങളായ ജഡവസ്തുക്കളുടെ ഗുണദോഷങ്ങളാകട്ടെ തന്നെ സംബന്ധിക്കാത്തതുകൊണ്ട് തന്നെ അസംഗോദാസീനനായും അപരോക്ഷമായിക്കണ്ട് ആനന്ദിച്ച്, പ്രേതസമാനമായി ജഡമായി, ദൃശ്യ മായി, അനാത്മവസ്തുവായി, കല്പിതമായിരിക്കുന്ന വിക്ഷേപശക്തി മുതലായവയിൽ, പറഞ്ഞപ്രകാരം നിശ്ശേഷമായിട്ട് അധ്യാസം വിട്ടു പോയതുകൊണ്ട്, ഘടമഠാദികളെ മൃദ്ദൃഷ്ടികൊണ്ട് നോക്കിയാൽ അതു കൾ കാണപ്പെടാത്തതുപോലെ, ഈ ആത്മ ദൃക്കു കൊണ്ട്അതുക ളെയെല്ലാം നോക്കിയാൽ, അദ്വിതീയമായ ആ ദൃക്കിൽ ലയിച്ച്, അസ ത്തായി, അദ്വിതീയനിജാനന്ദസ്വരൂപമയിട്ടുതന്നെഅപരോക്ഷമായി സിദ്ധിക്കും. അപ്പോൾ മനസ്സിന്റെ ഒരു കോടിയെ അവലംബിച്ചിരിക്കുന്ന വിക്ഷേപശക്തിയാകുന്ന ഒരു തല വെട്ടുപെട്ടു നശിക്കും.

ആവരണശക്തിയും അതിന്റെ നിവൃത്തിയും

മറ്റൊരു തലയായ ആവരണശക്തിയെന്നത് (ആത്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുന്ന ശക്തി. ആത്മാവിനെ ആശ്രയിച്ച് ആ ആത്മാവിന്റെ ചിത്സു

ഖപൂർണ്ണഭാവത്തെ മറയ്ക്കുവാനുള്ള അജ്ഞാനത്തിന്റെ സാമർത്ഥ്യ ത്തിന് ആവരണശക്തിയെന്ന് വേദാന്തികൾ പറയുന്നു.) മുൻ പറഞ്ഞ വിക്ഷേപശക്തിയേയും അതിലുദിച്ച പ്രപഞ്ചത്തേയും തനിക്കന്യമായി ട്ടല്ലാതെയാക്കിയും അന്ധകാരം പോലെയുള്ള തന്റെ ആവരണസ്വഭാ വബലത്താൽ പ്രപഞ്ചസ്ഫൂർത്തിയെ കബളീകരിച്ച പ്രകാരം തന്നെ അധിഷ്ഠാനാത്മചൈതന്യത്തിന്റെ സ്ഫുരണത്തേയും കബളീകരി ച്ചപ്രായമായും പ്രത്യക്കിനെ (അന്തരാത്മാവ്)ആരും ജഡമെന്ന് നിരൂ പിക്കുമാറ് ചെയ്യിച്ചും നില്ക്കും. അപ്രകാരമുള്ള ആവരണശക്തി പറ ഞ്ഞപ്രകാരം സുഷുപ്തി, മൂർച്ഛ, പ്രളയം മുതലായ സന്ദർഭങ്ങളിൽ അനുഭവിക്കപ്പെടും. അതിനെ ശോധിക്കയെന്നുള്ളത് ഏറ്റവും പ്രയാ സമാണ്. സുഷുപ്തിയിൽ നിന്നും ഉത്ഥാനാവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ (ഉണർന്ന് എഴുന്നേല്ക്കുമ്പോൾ), 'ഞാനൊന്നുമറിയാതെ സുഖമായു റങ്ങി' എന്നു പറയുന്നു. മൂർച്ഛ (മോഹാലസ്യം) തെളിയുമ്പോൾ ഏതു ഭയാദികളെ പുരസ്കരിച്ചു മൂർച്ഛിച്ചോ ആ ഭയകമ്പരോദനാദിസഹിത മെഴുന്നേല്ക്കുന്നു. അപ്രകാരം തന്നെ മരണദശയിലും ജീവന്മാർ ആ ആവരണശക്തിയിലടങ്ങി ക്ഷണമാത്രയിൽ പരലോകയാതന, ജനനം, ഇതുകൾക്കാധാരമായ കർമ്മവാസന ഉത്ഥാനദശയോടൊന്നിച്ചുണ്ടായിട്ട് അതിലേയ്ക്ക് തക്കതായ സുഖദുഃഖാദികളെ ആ അന്തഃകരണോപാ ധിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന ചൈതന്യത്തിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട്, ആ വാസനാപരമ്പരയാൽ അനേകകോടി ജനനമരണങ്ങളിലകപ്പെട്ടവനെ ന്നപോലെ ഭുജിക്കുന്നു (അനുഭവിക്കുന്നു). സമാധിയിൽനിന്നും ഉത്ഥാ നത്തെ പ്രാപിക്കുന്ന മഹാപുരുഷൻ, സർവ്വാധിഷ്ഠാനപ്രത്യഗഭിന്ന നിഷ്പ്രപഞ്ചാദ്വിതീയാത്മചൈതന്യത്തിൽ (പ്രപഞ്ചകല്പനക്കെല്ലാം അവലംബമായും അന്തരാത്മാവിന്റെ സ്വരൂപമായും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ തോന്നൽ ഇല്ലാത്തതായും ഭേദരഹിതമായും ഇരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈ തന്യം.) ആരോപിതമായ (അജ്ഞാനത്താൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട.) സകല പ്രപഞ്ചങ്ങളേയും വിവേകാനുഭൂതികൊണ്ട് ഇല്ലാതെ നിരാകരിച്ച് സമാ ധിയിൽ പ്രവേശിച്ച പ്രകാരം-അവിടെ ത്രിപുടിയില്ലെന്നു വരികിലും-ആ ആത്മാനുഭൂതിമാനായിട്ടുത്ഥാനം ചെയ്യുന്നു. ഇപ്രകാരം അതിവിരുദ്ധ മായ ഭിന്നഭിന്ന വിചിത്രകാര്യങ്ങൾക്ക് ആവരണശക്തി ഏകകാര ണമായിരുന്നു, നടത്തിക്കുന്നു. ആ വക പ്രഭാവങ്ങളെ ശ്രുതിയുക്ത്യ നുഭവങ്ങളോടുകൂടിയ സദ്ഗുരുവിന്റെ കൃപയാൽ വിവേകാനുഭൂതി കൊണ്ട് നോക്കുന്ന പക്ഷം സൂര്യസന്നിധിയിൽ ഹിമകണങ്ങളെന്ന പോലെ നീങ്ങിപ്പോകും; (ഇതിൽ അടിയിൽ പറഞ്ഞ അവസ്ഥകളിൽ ആവരണശക്തിയിൽ ലയിച്ച് ഉദിച്ചതായിപ്പറഞ്ഞു. എങ്കിലും അതിനെ

വിട്ടു നീങ്ങി കൂടസ്ഥപരമാത്മാവിൽ ഐക്യപ്പെട്ട്അനന്തരം ആവരണ ശക്തി വഴിയായി ഉദിച്ചു എന്ന് ധരിച്ചുകൊൾക). ഇതുകളെ ശോധിക്കുന്ന വിവരം എങ്ങനെയെന്നാൽ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ കർത്താ, ഭോക്താ ഇതുകളായിപ്രകാശിച്ച വിജ്ഞാനമയനായ ആത്മാവ്, വിഷയഗ്രഹണസാമഗ്രികളായ കരണങ്ങളെ വിട്ട് തനതുപാധിയായ വിജ്ഞാനവൃത്തിയേയും വിട്ടുനീങ്ങുമ്പോൾ ജ്ഞേയം (അറിയപ്പെടേണ്ട വിഷയം), ജ്ഞാനം (അറിവ്) എന്ന ഉപാധികൾ അതിനില്ലായ്കയാൽ ജ്ഞാതൃധർമ്മമാത്രോപാധികനായി (അറിയുകയെന്ന ധർമ്മം മാത്രം ഉപാധിയായുള്ള) തനിച്ച് ആകുമ്പോൾ ജ്ഞേയജ്ഞാനങ്ങളായ ഉപാധിയില്ലാത്ത പ്രകാരം നിരുപകാരമായി (പ്രയോജനമില്ലാതെ) ഭവിച്ച് അതും (ജ്ഞാതൃ ധർമ്മവും) നിരാലംബമായി (ആശ്രയമില്ലാതെ) വിട്ടുപോകും. ആ സന്ദർഭത്തിൽ അതിലുപഹിതചൈതന്യം തന്റെ സ്വരൂപവും ബിംബവുമായിരിക്കുന്ന കൂടസ്ഥബ്രഹ്മചൈതന്യ(അവസ്ഥാത്രയത്തിൽ ഒരു വികാരവുമില്ലാതെ സാക്ഷിയായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യം.) മാത്രമായി ശേഷിച്ചു നിന്ന് പ്രാരബ്ധകർമ്മവശാൽ ജാഗ്രദവസ്ഥയോട് പൂർവ്വം അടങ്ങിയ നീതിപോലെ ജ്ഞാതൃത്വോപാധിമുതൽ ക്രമമായി വിഷയസാമഗ്രികളായ കരണാന്തമുപാധികളെ പ്രാപിച്ചു നില്ക്കും. ഇതിന്റെ വിവേകാനുഭൂതികൊണ്ട് നോക്കിയാൽ കരണാദി ജ്ഞാതൃത്വാന്തം (ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, അന്തഃകരണം തുടങ്ങി എല്ലാത്തിനെയും അറിയുന്ന ജീവൻ വരെ) ഉപാധികളോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ ജാഗ്രത്ത് എന്നും സ്വപ്നം എന്നും അതുകളോട് വേർപെടുമ്പോൾ സുഷുപ്തിയെന്നും വ്യവഹരിക്കും. എന്നാൽ 'ഞാനൊന്നുമറിയാതെയുറങ്ങി' എന്ന പ്രതീതി(തോന്നൽ)കൊണ്ട് അവരണശക്തി അവിടെയുള്ളതായി കാണപ്പെടുന്നു എന്നാണെങ്കിൽ ഈ ഉപാധികളോടുകൂടിയ ദശയിൽ അനുഭവിക്കപ്പെട്ട വൃത്തിജ്ഞാനത്തെത്തന്നെ (അന്തഃകരണവൃത്തികൊണ്ടുണ്ടാകുന്നഘടപടാദി വിശേഷജ്ഞാനം) ജ്ഞാനമെന്നും വൃത്തിയില്ലാത്തിടത്ത്, സ്വരൂപജ്ഞാനം (ആത്മസ്വരൂപമാകുന്ന ജ്ഞാനം) എന്നും വ്യവഹരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നും സ്വരൂപജ്ഞാനമെന്നും രണ്ടു വിധത്തിലുണ്ട്. അന്തഃകരണവൃത്തിയില്ലാത്തപ്പോൾ പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്ഞാനം സ്വരൂപജ്ഞാനമാണ്. സുഷുപ്തി, മൂർച്ഛ മുതലായ അവസ്ഥകളിൽ വൃത്തിജ്ഞാനം ഇല്ല. സ്വരൂപജ്ഞാനമാണ് അവിടെ പ്രകാശിക്കുന്നത്. പക്ഷേ ആ അവസ്ഥ അറിഞ്ഞതുകൊണ്ട് അത് അജ്ഞാനമാണെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. ഒരു വിചാരവും, വികാരവും മനസ്സിലുദിക്കാതെ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ സ്വരൂപജ്ഞാനം പ്രകാശിക്കും) സ്വപ്രകാശമാ

യിരുന്നിട്ടും ആ വിവേകമില്ലാത്തതിനാൽ അതിനെ അജ്ഞാനമെന്നും ഏറ്റുപിടിച്ച് വാസനയാൽ ആ ആവരണശക്തിയുദിച്ചു എന്നല്ലാതെ വേറൊന്നുമല്ല; അല്ലാതെയും ആ ആവരണാനുഭൂതിയോടുകൂടി സുഖമായുറങ്ങി എന്നൊരു പ്രതീതി കാണപ്പെടുകയാലും രണ്ടും ഒരു സമയത്തെപ്പറ്റിയിരിക്കയാലും ഇതു സുഖാനുഭൂതിയെ അല്ലാതെ വേറൊന്നിനേയും അറിഞ്ഞില്ല എന്ന് ഒന്നുമറിയായ്കയായ ആവരണശക്തിയ്ക്ക് അർത്ഥം കല്പിക്കേണ്ടി വരും. അങ്ങനെ പറയപ്പെട്ടാൽ ഈ ആവരണശക്തി തന്റെ പ്രഭാവത്തോടു വിട്ടു നീങ്ങി (ആവരണശക്തി) താനും സ്വരൂപം കെട്ട് അവസ്തുവായി (അസ്തിത്വം നശിച്ച്) ഭവിക്കും. പ്രപഞ്ചകല്പനക്കെല്ലാം അവലംബമായും അന്തരാത്മാവിന്റെ സ്വരൂപമായും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ തോന്നൽ ഇല്ലാത്തതായും ഭേദരഹിതമായും ഇരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യം അപ്രകാരം തന്നെ അജ്ഞാനാനുഭൂതിയെമാത്രം സ്ഥാപിച്ച് നിരൂപിക്കിലും ആ അജ്ഞാനമാകുന്ന "ഒന്നുമറിയായ്കയോട് "ഒരു ജ്ഞാനം കൂടി അതിനെ പ്രകാശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അബാധ്യമാനമായി (നശിക്കപ്പെടാതെ) കാണപ്പെടുകയാൽ അതിനാലും ആ ആവരണശക്തി സ്വപ്രഭാവത്തെ വിട്ട് (ഒഴിഞ്ഞ്) അവസ്തുവാകണം. എന്നാൽ ഈ ആവരണശക്തി അവസ്തുവാണെന്നു വരികിൽ സകലരാലും ഒന്നു പോലെ അനുഭവിക്കപ്പെടാൻ കാരണമെന്ത്? എന്നാണെങ്കിൽ, ഈ ആത്മചൈതന്യം (എന്നുമുള്ളതും വികാരമില്ലാത്തതും അറിവ്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്ന വിഷയം ഇങ്ങനെയുള്ള ത്രിപുടി ഇല്ലാത്തതും സ്ഥിരമായിരിക്കുന്നതുമായ അവസ്ഥാത്രയസാക്ഷിചൈതന്യം.) നിത്യനിർവ്വികാരത്രിപുടിരഹിത കൂടസ്ഥചൈതന്യമാകുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ദേഹത്ത്വാദികർത്തൃത്വാന്തം (ശരീരം മുതൽ കർത്തൃത്വം വരെയുള്ള ജീവോപാധി.) ഉപാധികൾ ത്രിപുടിശൂന്യജഡവസ്തുക്കളാകുന്നു. ഇതുകളിൽ ആത്മചൈതന്യംപ്രതിബിംബിക്കുമ്പോൾ, ഇതുകൾതന്നെ ചേതനവസ്തുക്കൾ പോലെ പ്രകാശിക്കും. കൂടസ്ഥന്റെ സ്വരൂപവിവേകമില്ലായ്കയാൽ ഇവറ്റിൽ പ്രതിബിംബിച്ച (അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രിതിബിംബിക്കുന്ന ആത്മചൈതന്യം-ജീവൻ-ചിദാഭാസൻ--ഇതുകളോട് വിട്ടുനീങ്ങി കൂടസ്ഥമാത്രമായി ശേഷിച്ച അളവ് ത്രിപുടിയില്ലാത്തതിനാൽ ജഡം പോലെ ഉദിക്കുന്ന ആത്മസ്വരൂപവും-ജ്ഞാനം (വൃത്തിജ്ഞാനം) ഒഴിഞ്ഞതുകൊണ്ട് കരണാദികൾക്കുസമാനമെന്നപോലെ തോന്നിയ്ക്കാം. ആകയാൽ ഉത്ഥാനദശയിൽ വാസനാരഹിതനിരാകാരത്രിപുടിശൂന്യവൃത്തിയിൽ (വാസനയും, ആകൃതിയും, ത്രിപുടിയും ഇല്ലാത്ത അന്തഃകരണവൃത്തി) ആത്മചൈതന്യം പ്രതിബിംബിച്ച് ആവൃത്തിയിൽ അതിൽനിന്ന് ഭിന്നപ്പെടാതെ അതി സൂക്ഷ്മമായി വാസനയുദിച്ച് ആ

വാസനാവൃത്തിയിൽ ചൈതന്യം പ്രതിബിംബിച്ച് അതിന്റെ ബലത്താൽ തനിക്ക് പൂർവ്വമായ വൃത്തിയും ഉപഹിതചൈതന്യാനുഭൂതിയും പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നിട്ടും അതിനേയും അതിന്നാധാരമായ നിർവ്വിശേഷ കൂടസ്ഥനേയും വിവേകരഹിതമായ ഈ വാസനാജ്ഞാനം-അവറ്റിൽ തന്റെ വികൃതി (വികാരം) സംബന്ധമില്ലാത്തതുകൊണ്ട്-ജാഞാനാഭാവമാകുന്ന ആവരണശക്തിയെ ആരോപിച്ച് തന്റെ വികൃതിസംബന്ധത്താൽ തന്നെത്തന്നെ (ചിദാഭാസൻ) പ്രജ്ഞാനരൂപമായഭിപ്രായപ്പെടുത്തി വിജൃംഭിച്ചു നില്ക്കും.

ഇതാകുന്നു ആവരണശക്തിയുടെ ആരോപബീജം. ഇത് അനാദിയായുള്ളതത്രെ (കാര്യകാരണബന്ധത്തിൽക്കൂടി ഉണ്ടായി എന്നു സമർത്ഥിക്കാൻ കഴിവില്ലാത്തത്) ഇത് സൂക്ഷ്മവാസനയാൽ ആരോപിക്കപ്പെട്ടതായാലും തന്റെ സ്ഥിതിയില്ലാത്ത പൂർവ്വാവസ്ഥയെ ചേർന്നു വന്നതിനാൽ സ്വപ്നത്തിലുദിച്ചപുരുഷൻ സ്വപിതാവിനെ തന്റെ കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നതുപോലെ ഈ ആവരണശക്തി എല്ലാത്തിനും കാരണമാകും. പിന്നെയും, വാസനയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചജ്ഞാനം വികൃതിയോടുകൂടിയിരിക്കിലും, അതിനു പൂർവ്വവൃത്തിയിലുദിച്ച ജ്ഞാനം വികൃതിയെവിട്ട് നീങ്ങിയിരിക്കിലും, കൂടസ്ഥപരമാത്മസ്വരൂപജ്ഞാനം ശുദ്ധനിരുപാധികമായിരിക്കിലും ഇത്രയും സ്ഥലങ്ങളിലും ശ്രുതിയുക്ത്യനുഭവങ്ങളാൽ ജ്ഞാനസ്വരൂപം അലുപ്തമായിട്ടു(ഒന്നിനോടും ചേരാതെ, പറ്റാതെ)തന്നെ അനുഭവിക്കപ്പെടുകയാൽ അതിനെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതിന് ആരും ശക്തരാകയില്ല.

ഏതു പ്രകാരത്തിലും വിചാരാസഹയായ (ചിന്തിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ നിലില്പില്ലാത്തത്.) ഈ ആവരണശക്തിവിചാരിക്കപ്പെടുകിൽ അവസ്തുവായി മാറും. ഇപ്രകാരം വിവേകാനുഭൂതിയാൽ നിഷേധിച്ച വന്ധ്യാപുത്രനിൽ, എപ്രകാരം അന്യപുരുഷന്, ഞാനെന്ന അധ്യാസം വരുന്നതിന് പ്രസക്തിയില്ലയോ, അപ്രകാരം അവസ്തുവായ ഈ ആവരണശക്തിയിലും അദ്ധ്യാസം ഉണ്ടാകുന്നതിന് പ്രസക്തിയില്ല, എന്നു നിർണ്ണയിച്ച് അദ്ധ്യാസത്തെ നീക്കി അപ്രകാരം തന്നെ ഇതിനെ നിഷേധിക്കുന്നതിന് കാരണമായി സോപാധിക നിരൂപാധികസ്ഥലങ്ങളിൽ പറഞ്ഞവണ്ണം ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയെ ഉള്ളവിധം അനുഭവിച്ച് ഈ ആവരണവൃത്തി പോലും ഉദിക്കുന്നതിന് അവകാശമില്ലാതെ ക്ഷയിച്ച ആ അനുഭവബലത്താൽ നിരാവരണപരബ്രഹ്മചൈതന്യമാത്രമായി അഹമർത്ഥാനുഭവം വിട്ടുനീങ്ങാത്ത അനുഭൂതിയായി സിദ്ധിക്കിൽ വിവേകാനുഭൂതിയാകുന്ന വാളുകൊണ്ട് ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ട് പുനരുത്ഥാ

നരഹിതമായി, മനസ്സാകുന്ന സർപ്പത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ ശിരസ്സും അറ്റു പോകും.

ശിഷ്യൻ: മൂർച്ഛ, മരണം, പ്രളയം, സമാധി ഇവയിലും ആ ആവരണശക്തിയുടെ പ്രവേശമിരിക്കെ സുഷുപ്തിയാകുന്ന അവസ്ഥയുടെ അനുഭൂതി ബലത്താൽ അത് അന്തം പ്രാപിച്ചു എന്നത് എങ്ങനെ ശരിയാകും?

അചാര്യൻ: മൂർച്ഛാവസ്ഥയിലും അതിഭയത്തോടു കൂടിയ മനോവാസന തന്റെ അക്കാലത്തെ സ്വഭാവത്തോട് യാതൊന്നിനേയും എതിരിടാതെ വാസനാ (വാസന അധികമുള്ള വൃത്തി ജ്ഞാനം) ധിക്യജ്ഞാനത്തോടുകൂടി മൂഢമായി ആവരണശക്തിയിൽ ലയിച്ച ആ വൃത്തിയും നീങ്ങി ചിദാഭാസൻ കൂടസ്ഥമാത്രമായി ശേഷിച്ച്, ഉത്ഥാനദശയിൽ ഭയകമ്പാദികളോടുകൂടിയവനായി പൂർവ്വവാസനാവിശേഷത്താൽ കാണപ്പെട്ടാലും, മൂർച്ഛാവസ്ഥയിൽ എങ്ങനെ ഇരുന്നു എന്നു ചോദിച്ചാൽ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയുടെ അനുഭൂതിപോലെ തന്നെപറയും. അപ്രകാരം തന്നെ പ്രളായവസ്ഥയും മരണാവസ്ഥയും ഭവിക്കും. സമാധ്യവസ്ഥയോ എന്നാണെങ്കിൽ ആരോപിതമായ സകലദ്വൈതത്തേയും സർവ്വാധിഷ്ഠാനമായ പ്രത്യഗഭിന്നപരമാത്മസ്വരൂപത്തിൽ അതിനു വേറായിട്ടില്ലാതെ (മുമ്പ് തോന്നിയ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം സമാധിയിൽ ആത്മാവിലില്ലെന്നുള്ള ദൃഢ നിശ്ചയം.) നിഷേധിച്ച്, (ആത്മസ്വരൂപമാത്രമായി) സ്വരൂപമാത്രമായി പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ ആയവസ്ഥയിൽ ദൃശ്യഭാവനയും വിക്ഷേപവും ഇല്ലാത്തതിനാലും ത്രിപുടി യില്ലാത്തതിനാലും ഈ രണ്ടു ഗുണങ്ങളും (സുഷുപ്തിയിലെ അജ്ഞാനം) ഈയാവരണശക്തിക്കും ആ സമാധിയനുഭവത്തിനും (സുഷുപ്തിയിലും സമാധിയിലും ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ തോന്നലും വിക്ഷേപവും ത്രിപുടിയും ഇല്ല എന്നുള്ളതുകൊണ്ടാണ് അവയ്ക്കു തമ്മിൽ സാദൃശ്യം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ സമാധിയിൽ ആവരണമില്ലെന്നുള്ളത് ഒരു പ്രത്യേകതയാണ്.) സമാനമായിരിക്കയാലും അപ്രകാരം പറഞ്ഞു എന്നല്ലാതെ ആ ആവരണ വൃത്തിക്ക് അവിടെ പ്രവേശം സിദ്ധിക്കയില്ല.

ശിഷ്യൻ: സുഷുപ്തി മുതൽ മുൻപറഞ്ഞ അവസ്ഥകളിൽ ജീവാവധിയിൽ (ജീവഭാവം നശിക്കുമ്പോൾ) കൂടസ്ഥബ്രഹ്മത്തിന് വേറായിട്ടില്ലാതെ ലയിക്കപ്പെട്ടു എന്നതിനാൽ ആത്മപ്രാപ്തി സകലപേർക്കും ശരിയായിരിക്കെ ജ്ഞാനി ഒരുവൻ മാത്രം ബ്രഹ്മപ്രാപ്തി സിദ്ധിച്ചവനെന്നും അവൻ മാത്രം ജനിക്കയില്ലെന്നും മറ്റുള്ളവൻ ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയടയാതെ ജനിക്കുമെന്നും ഉള്ളത് എങ്ങനെ ഒക്കും?

ആചാര്യൻ: ഈ അവസ്ഥകളിൽ ജീവന്മാർ ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയടഞ്ഞിരുന്നിട്ടും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ അവരുടെ കർമ്മങ്ങൾ ദഗ്ദ്ധ(ദഹിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്)മാകാത്തതുകൊണ്ട് വിചിത്രശക്തിയോടുകൂടിയ ആ കർമ്മവാസനയാൽ ബ്രഹ്മവിലക്ഷണരായി (ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നും വേർപ്പെട്ടവൻ) ആ ജീവന്മാർ ഉത്ഥാനദശയിലുദിക്കുന്നു. എന്നാൽ മരണദശയെന്നത്; ഉത്ഥാനത്തിനു ഹേതുവില്ലാത്തതാകയാൽ അവർക്ക് എങ്ങനെ ജനനം വരാം എന്നാണെങ്കിൽ വ്യവഹാരോപയോഗിയായ ഉത്ഥാനമില്ലായ്കയാൽ മരണം എന്നു പറയപ്പെട്ടു എന്നല്ലാതെ ലിംഗ ശരീരം, കാരണശരീരം ഇവ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ നശിക്കാത്തപ്പോൾ ഈ ഉപാധിയോടുകൂടിയ ജീവൻ - ദേശാന്തരം പോയ ഒരു പുരുഷൻ അവിടെ ജീവിച്ചിരിക്കവേ അവൻ ചിലരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ കാണപ്പെടാതെയിരുന്നാൽ അതുകൊണ്ട് അവൻ മൃതനായി എന്നു വരികയില്ലല്ലോ, അതുപോലെ - മരിച്ചവനാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനി ഒരുവൻ മാത്രം മുക്തനാകും എന്നറിയണം

ശുദ്ധാദ്വൈതഭാവന

ഇനി സംശയം ഉദിക്കാതെ കാത്തുകൊള്ളുന്നതിനായി ചില രഹസ്യങ്ങൾകൂടി പറയാം. മനോനാശാർത്ഥം ബദ്ധകങ്കണനായിരിക്കുന്ന ശുദ്ധവീരാ! മുമ്പ് വിക്ഷേപശക്തി ബാധിക്കപ്പെട്ടതുപോലെ (മിഥ്യയാണെന്ന് പ്രത്യക്ഷമായി നിശ്ചയിക്കപ്പെടുക). ഇപ്പോൾ ആവരണ ശക്തിയും ബാധിക്കപ്പെടുകയാൽ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം, ദർപ്പണനഗരമെന്നപോലെ ഉദിക്കൽ, അതിനെ അഭിമാനിച്ച പഞ്ചകർത്താക്കൾ (ബ്രഹ്മാവ്, വിഷ്ണു, രുദ്രൻ, മഹേശ്വരൻ, സദാശിവൻ) പഞ്ചകൃത്യങ്ങളെ (സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, സംഹാരം, തിരോഭാവം, അനുഗ്രഹം) നീതിയായി നടത്തുന്നതു പോലെ കാണിച്ച് ദ്വൈതത്തെ വിശ്വസിപ്പിക്കൽ ഇവയൊന്നും സിദ്ധിക്കയില്ല. എന്നാൽ നീതി (വ്യവസ്ഥ ചെയ്തു ന്യായവിരോധമില്ലാതിരിക്കുന്നത്)യായി മയക്കി നടത്തുന്ന സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി, സകലസന്ദേഹനിവൃത്തിക്കായിട്ട് ഇനിയും കുറച്ചാലോചിക്കാം.

അവസ്ഥാത്രയപരിശോധനയും ആത്മാവിന്റെ അസംഗത്വവും

ജാഗ്രത്ത് മാറി സ്വപ്നം അനുഭവിക്കപ്പെടുകയും ഈ രണ്ടും സുഷുപ്തിയിൽ മറയുകയും അനന്തരം ഉണരുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചം ഉദിച്ച് പ്രകാശിക്കുകയും ചെയ്തു കാണുന്നതിൽ വ്യവസ്ഥയുണ്ടോ ഇല്ലയോ? ഈ മൂന്നവസ്ഥകൾക്കും എന്തുഭേദം എന്നു നോക്കിയാൽ ജാഗ്രത്,

സ്വപ്നം ഈ രണ്ടിലും അനുഭവിക്കപ്പെടുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളിൽ ഭേദം കാണപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ അനുഭവത്തിൽ ഭേദം ഉണ്ട്. സ്വപ്നത്തിൽ ഒരു ദേശത്ത് ചെന്ന് അവിടെ ചിലരാൽ സ്രക്ചന്ദനാദികൾകൊണ്ട് (മാല, ചന്ദനം, മുതലായവ) ഉപചരിക്കപ്പെട്ടാൽ ആ അടയാളം ഉണർന്ന ശേഷം അവന്റെ സ്ഥൂലദേഹത്തിൽ കാണാത്തതിനാൽ ഈ രണ്ടവസ്ഥകൾക്കും ഭേദം തോന്നാം. എന്നാൽ സ്വപ്നം വാസനാമയമാകയാലും വാസനയെന്നത് ജാഗ്രദനുഭൂതിയുടെ ദാർഢ്യമാകയാലും അത് സത്യമാകയില്ല. എന്തെന്നാൽ, രഥഗജതുരഗപദാതികൾ മുതലായ വസ്തുക്കൾ (ന തത്ര രഥാ ന രഥയോഗാഃ (രഥഗജതുരഗാദികൾ സ്വപ്നത്തിലുണ്ടായി നശിക്കുന്നുയെന്നു ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നതിനാൽ സ്വപ്നം സ്വതന്ത്രയായ ഒരവസ്ഥയാണ് പക്ഷേ അവസ്ഥകൾ മൂന്നും പരസ്പരം ബാധിക്കപ്പെടുന്നതിനാൽ മിഥ്യയാണ്) എന്ന ശ്രുതി പ്രകാരം) അനുഭവിക്കപ്പെട്ട് ഉത്തരക്ഷണത്തിൽ തിരോഭവിക്കുന്നു. നന്നായി ആലോചിക്കുമ്പോൾ കല്പന മാത്രമെന്നല്ലാതെ അതൊന്നും സത്യമാകയില്ല.അസത്യവസ്തുക്കളുടെ അനുഭവത്തെ ഒരവസ്ഥയായി പറയുന്നത് നീതിയാകയില്ല. ഈ സ്വപ്നാവസ്ഥ അസത്യവും ജാഗ്രദവസ്ഥസത്യവും ആയതുകൊണ്ട് ഈ രണ്ടവസ്ഥകൾക്കും ഭേദമുണ്ടാകുന്നു എന്നു പറയാമെന്നുവരികിലും ജാഗ്രദവസ്ഥ വാസ്തവത്തിൽ സത്യമായി സിദ്ധിക്കുന്ന പക്ഷം അതു ശരിതന്നെ; സിദ്ധിക്കാത്തപക്ഷം ഭേദവും സിദ്ധിക്കയില്ല. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അനുഭവിക്കപ്പെട്ട പദാർത്ഥങ്ങൾ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ കണ്ട പദാർത്ഥങ്ങളെക്കാളും ഭിന്നമല്ലാത്തതിനാൽ പദാർത്ഥഭേദം സിദ്ധിക്കയില്ല. അനുഭവഭേദം സിദ്ധിക്കാമെന്നാണെങ്കിൽ അനുഭവമെന്നത് ഏതിന്റെ വ്യാപാരമാണെന്നു നോക്കുമ്പോൾ കേവലം ബഹിഷ്ക്കരണങ്ങളുടേതുമല്ല അന്തഃകരണങ്ങളുടേതുമല്ല (ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ:- കണ്ണ്, മൂക്ക്, നാക്ക്, ത്വക്ക്, ചെവി, അന്തഃകരണങ്ങൾ:- ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം) എന്നു കാണാം. ഇനിയും രണ്ടിന്റേയും സംബന്ധബലത്താൽ വരുന്നതാണെങ്കിൽ ഇവ സകലതും ജഡമാകയാൽ ആത്മപ്രകാശത്തെ അപേക്ഷിച്ചുതന്നെ മുൻപറഞ്ഞ അനുഭൂതി സിദ്ധിക്കണം. അവനോ, ദ്രഷ്ടാവ്; മറ്റു സകലതും ദൃശ്യം. ദൃശ്യമെല്ലാം ഘടതുല്യം ജഡമാകയാൽ ഘടത്തിന് എങ്ങനെ ജാഗ്രദാദ്യവസ്ഥകൾ സിദ്ധിക്കയില്ലയോ അതുപോലെ ഇവയ്ക്കും സിദ്ധിക്കയില്ല. ദ്രഷ്ടാവിന് ഉള്ളതാകാമെന്നാൽ അവസ്ഥകളെ അതിക്രമിച്ച് സാക്ഷിയായി നിന്നവനെ എങ്ങനെ സംബന്ധിക്കും. മേലും ഈ അവസ്ഥകൾ സുഷുപ്തിയിൽ കാണപ്പെടാത്തതിനാൽ ആത്മസംബന്ധം ഇല്ലാത്തവയാകും. ഈ ആത്മസംബന്ധത്തെ വിട്ട്

ഏതു വസ്തുവും എവിടെയും ഇരിക്കുന്നതായി സിദ്ധിക്കായ്കയാൽ അവസ്തുവും (അസത്യവസ്തു) ആകും. അതോ, തോന്നിയും കാണാതെ മറഞ്ഞും വിവേകത്താൽ ബാധിക്കപ്പെട്ടും ഉള്ളതാണ്. അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് കാലത്രയത്തിലും വേർപെടാതെ ആ അധിഷ്ഠാനമായിട്ടു തന്നെ സിദ്ധിക്കും. സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവായ ആത്മാവിനെക്കൂടാതെ സ്വപ്നോത്ഥാനസമയത്തിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം മുഴുവനും എങ്ങനെ വേർപെടാതെ അവൻ മാത്രമായി ശേഷിക്കുന്നോ അങ്ങനെ തന്നെ അവസ്ഥാത്രയ സാക്ഷിയായ ദ്രഷ്ടാവിനെക്കൂടാതെ അവസ്ഥാത്രയം മുഴുവനും വേർപെടാതെ ആ ദ്രഷ്ടാവിന്റെ ദൃഗ്ധർമ്മമാത്രമായി ശേഷിച്ചിരിക്കും. പൂർവ്വമീമാംസകമതത്തിൽ പറഞ്ഞ സ്വർഗ്ഗാദി ഫലഹേതുവായ അപൂർവ്വവും (കർമ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതും ഫലത്തെ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതുമായ സംസ്ക്കാരവിശേഷത്തിന് അപൂർവ്വമെന്ന് മീമാംസകർ പറയുന്നു.) ഈ ദൃഗ്ധർമ്മത്തിലടങ്ങി ജാഗ്രത്സ്വപ്നാവസ്ഥകൾക്ക് ഭേദത്തെ കല്പിക്കാൻ ശക്തിയില്ലാതെ നീങ്ങിപ്പോകും. ആകയാൽ വിവേചിക്കുന്നപക്ഷം ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തേയും മനസ്സായതിനേയും മിഥ്യയെന്ന് വിശ്വസിപ്പിക്കും. അപ്രകാരം തന്നെ മൃത്തികയിൽ ഭവിച്ച ലോഷ്ടം, രത്നം ഈ രണ്ടും ഒരു വിധത്തിലും സാമ്യമില്ലാതെ ഭിന്നപദാർത്ഥങ്ങൾ പോലെ തോന്നിയാലും അധികപ്രകാശം കൊണ്ട് രത്നം വിവേകബുദ്ധിയിൽ പ്രതിവ്യവഹാരത്തിന് (മൺകട്ടയും രത്നവും മൃത്തിന്റെ വികാരമാണെന്നു കാണുന്നതുപോലെ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും മനസ്സും ദൃശ്യവും ജഡമാകയാൽ അനാത്മവസ്തുവാണെന്നു കാണാം). വേറെ ആകാത്തതുപോലെ മനസ്സിന്റെ അജഡമായ ഒരു ഭാഗവും ദൃശ്യാംശത്തിൽ അടങ്ങി അനാത്മവസ്തുവായിരിക്കകൊണ്ട് വിവേകബുദ്ധിയിൽ ആത്മാവ് ഇവകൾക്ക് അന്യമെന്നറിയുമാറ് സ്ഫുരിച്ചു നില്ക്കും.

അപ്രകാരം ജീവന്മാർ സദ്ഗുരുകൃപയാൽ സിദ്ധിച്ച വിവേകത്താൽ (ജീവന്മാർക്ക് മോക്ഷമാർഗ്ഗം വെളിപ്പെടും എന്നതിനോടന്വയിക്കുക) കർമ്മകാണ്ഡത്തിൽ പറഞ്ഞ പുണ്യപാപങ്ങളോടുകൂടിയ അനേകകോടി ജനനമരണങ്ങൾ ജീവനെ ചേർന്ന് ഇരുന്നതായി പറയുന്നതിൽ, അവസ്ഥകൾ പോലെ ജനനമരണങ്ങളും നിലയില്ലാതെ വന്നു പോയവയായിരിക്കയാൽ അവയെ ചേർന്നജീവൻ അവിനാശിയായും അവയുടെ സംബന്ധവിയോഗങ്ങളാൽ വികാരമില്ലാത്തവനായും അവയ്ക്ക് സാക്ഷിയായും ഇരിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ആ ജീവനും അവകളെപ്പോലെ ഒരു വസ്തുവായി നശിക്കും. അങ്ങനെയായാൽ അവയും ജീവനം സിദ്ധിക്കാതെ നീങ്ങിപ്പോകും. അതോ ശ്രുതിയുക്ത്യനുഭവ

ങ്ങൾ മൂന്നിനും ഒക്കുകയില്ല. തന്നിമിത്തം ആ ജീവനെ മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം സ്വീകരിച്ചാൽതന്നെയും ആകാശത്തിൽ പെയ്യുന്നവർഷ ത്താലും ദഹിക്കുന്ന സൂര്യകിരണത്താലും ആകാശത്തിനു ശീതോ ഷ്ണസംബന്ധം ഇല്ലാത്തതുപോലെ ഈ ആത്മാവിന് മുൻപറഞ്ഞ സംബന്ധം സിദ്ധിക്കയില്ല. തോന്നുന്നല്ലോ എന്നാണെങ്കിൽ അതും ഇല്ലാത്ത പ്രവാഹം പോലെ കാണപ്പെട്ടാലും മരുമരീചികാപ്രവാഹ ത്താൽ ഭൂമി നനയുന്നില്ലെന്ന അനുഭവം പോലെ ഇവകളുടെ സംബന്ധം ആത്മാവിനില്ല എന്നറിക. ഇപ്രകാരം ആലോചിച്ചാൽ ജന നമരണങ്ങൾ നീങ്ങി ജീവന്മാർക്ക് മോക്ഷമാർഗ്ഗം വെളിപ്പെടും.

അപ്രകാരം തന്നെ കരയില്ലാതെ സമുദ്രം കാറ്റിന്റെ ചലനവിശേ ഷത്താൽ അല, നുര, കുമിള മുതലായവയാൽ വികാരത്തോടുകൂടിയ തായും അതു വിട്ടു നീങ്ങിയ അവസ്ഥയിൽ നിർവ്വികാരമായും കാണ പ്പെട്ടാലും ജലം ജലമായിട്ടുതന്നെ സിദ്ധിക്കുന്നതുപോലെ വിക്ഷേപം, ആ വിക്ഷേപത്തിന്റെ മാറ്റം, ഇവ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന് തീരെ സിദ്ധി ക്കയില്ലെന്ന് ദൃഢമായി ആലോചിച്ചാൽ നീങ്ങിപ്പോകും.

കാലത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം

കാലതത്ത്വം തനിക്കന്യമായ സകല പ്രപഞ്ചത്തേയും അളവു പെടുത്തുന്നതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിനന്യമായും സാക്ഷിയാൽതന്നെ പ്രകാശിക്കയാൽ ചിദ്വിലക്ഷണമായും ഭവിക്കുന്നു. അത് സർവ്വസംഹാ രമായിരിക്കകൊണ്ട് തന്റെ സംഹാരശക്തിയാൽ പ്രപഞ്ചത്തെ വ്യാപി ക്കുമ്പോൾ സമസ്തവും (അതിന്റെ) പരിണാമത്തോടു വിട്ടു നീങ്ങി ഭാവാഭാവസ്ഫുർത്തിയില്ലാത്ത മഹാശൂന്യംപോലുള്ള മഹാകാല തത്ത്വത്തെ വിട്ട് വേറില്ലാതെ (അന്യമാകാതെ) നീങ്ങിപ്പോകും. അപ്ര കാരം സർവ്വസംഹാരകാലതത്വത്തിന്റെ അനുഭോഗവൃത്തി ഉദിക്കു മ്പോൾ, തന്നിലുദിച്ച മഹാകാലത്തിന്റെ സംഹാരശക്തികൊണ്ട് പ്രവേ ശിക്കുമ്പോൾ, കർപ്പൂരമല തീപ്പെട്ടാലെന്നപോലെ സമസ്തവസ്തു ക്കളും അങ്ങനെയങ്ങനെ അഴിയുന്നതോടുകൂടി ഇന്നപ്രകാരമെന്ന് പറ യത്തക്കതല്ലാത്ത വ്യഥയേയും ഭയകമ്പാദിയേയും പ്രാപിച്ച് അപ്രകാരം തന്നെ നശിച്ച് കാലതത്ത്വമായ തന്റെ അനുഭൂതിയിൽനിന്നും വേറെയ ല്ലാതെ വിട്ടുപോകും. സർവ്വസംഹാരകാലതത്ത്വം ആ അനുഭൂതി യിൽനിന്നും പ്രപഞ്ചവിലക്ഷണമായും ചൈതന്യത്തിൽനിന്നന്യമായും സർവ്വസംഹാരശക്തിയോടുകൂടിയതായും അനുഭൂതിയിലുദിച്ച പ്രകാരം നോക്കപ്പെട്ടാൽ അപ്രകാരമുദിച്ച അനുഭൂതിവൃത്തിയുടെ ഗുണത്തെ വിട്ട് വേറേ ഇല്ലാത്തതായും ജഡമായും ഭവിച്ച്, മുൻപറഞ്ഞപ്രകാരം

ദൃഗ്ധർമ്മത്തിൽ അടങ്ങി അതിൽനിന്നന്യമായിട്ടില്ലാതെ വിട്ടുനില്ക്കും. ആ ആത്മദൃഷ്ടിയാകട്ടെ കാലത്തെ കടന്ന് നില്ക്കയാൽ കാലകാലനായ പ്രത്യക്കിനെ കാലതത്ത്വം ഒരിക്കലും സംബന്ധിക്കയില്ല. ഇപ്രകാരം വിവേചിച്ചനുഭവിച്ചാൽ സകലദ്വൈതത്തേയും സംഹരിച്ച് ആത്മസ്വരൂപത്തിൽ അതിൽനിന്ന് വേറില്ലാതെ ആത്മദൃക്കാൽ ഭുജിക്കപ്പെട്ട് അതു മാത്രമായി ശേഷിച്ചു നില്ക്കും. അവിടെ ചോറ്റുരുള പോലെയുള്ള ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും ഉപകരണംപോലുള്ള കാലതത്ത്വവും ഭക്ഷിക്കപ്പെട്ടമാത്രയിൽ പ്രത്യഗേകരസമായി (ആത്മാനന്ദം) പ്രകാശിക്കും.ആ അനുഭൂതിനിലയെ മതിയ്ക്കത്തക്കവരാര്? നോക്കാൻ ശക്തിയുള്ളവരാര്? ഇപ്രകാരം കാലതത്ത്വത്തെ ജയിച്ചാൽ അവിടെ ത്രിപുടിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് മനസ്സും നശിച്ചു പോകും. അതുനിമിത്തം മനോജന്യമായ ജനനമരണാദിസർവ്വദുഃഖങ്ങളും നീങ്ങിപോകും. അപ്രകാരം തന്നെ സകല വിധിനിഷേധരൂപങ്ങളായ ശാസ്ത്രങ്ങളാൽ പറയപ്പെട്ട ബഹുവിധങ്ങളായ പുണ്യപാപങ്ങൾ, സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങൾ, ഉച്ചനീചങ്ങളായ ജനനാദികൾ, സമ്പത്ത്, ദാരിദ്ര്യം, രോഗം മുതലായ സകലവും കർമ്മത്തിന്റെ ഫലമായി കർത്താവിനെ സംബന്ധിച്ചതായി പറയപ്പെട്ടതാണെന്നു വരികിലും അവ ജാതിവർണ്ണാശ്രമധർമ്മ നീതി കുലഗോത്രാദികൾക്ക് ആശ്രയങ്ങളായി പ്രേതങ്ങളായിരിക്കുന്ന ശരീരങ്ങളുടെ അധ്യാസത്തെ പുരസ്ക്കരിച്ച്, സിദ്ധിച്ചിരിക്കയാൽ ശരീരാധ്യാസം നീങ്ങിയാൽ കർമ്മബന്ധവും നീങ്ങിപ്പോകും. കർമ്മബന്ധം നീങ്ങിയാൽ കർമ്മബോധകമായ അതിഭയങ്കരശാസ്ത്രം നിമിത്തമായുണ്ടായ ഭയവും നീങ്ങിപ്പോകയാൽ കുംഭീപാകാദി നരകങ്ങളാകട്ടെ അസിപത്രാദിഘോരവനങ്ങളാകട്ടെ ബ്രഹ്മാദിസ്തമ്പാന്തമുള്ള യോനികളിൽ ജനനമാകട്ടെ ഈ സകലതും, ദേഹാധ്യാസത്തെ നീക്കി ദേഹസാക്ഷിയായ പ്രത്യഗഭിന്നപരമാത്മസ്വരൂപത്തെ അനന്യമായിട്ടനുഭവിക്കുമ്പോൾ, ആ ആത്മസ്വരൂപം ജാതിഗുണക്രിയാശൂന്യമായി സജാതീയ വിജാതീയ സ്വഗതഭേദരഹിതമായി (സജാതീയമെന്നും, വിജാതീയമെന്നും, സ്വഗതമെന്നും ഭേദം മൂന്നു വിധത്തിലുണ്ട്. ഒരു ജാതിയിൽപ്പെട്ട രണ്ടു വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദത്തിന് സജാതീയഭേദം എന്നു പറയുന്നു. രണ്ടു ജാതിയിൽപ്പെട്ട വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദം വിജാതീയമാണ്. ഒരു വസ്തുവിലുള്ള അവയവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദം സ്വഗതമാകുന്നു. ആത്മാവിന് ഈ മൂന്നു തരത്തിലുള്ള ഭേദവുമില്ല. ഏകമാകയാൽ വിജാതീയഭേദവും നിർഗുണവും നിരവയവവുമാകയാൽ സ്വഗതഭേദവും ഇല്ലെന്ന് സാരം). അദ്വൈതമായി ചിന്മാത്രമായി (ഖണ്ഡിക്കപ്പെടാത്ത പരമാനന്ദത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷാനുഭവം.) അഖണ്ഡൈകരസാപരോക്ഷസാക്ഷാത്ക്കാരമായി പ്രകാശിക്കയാൽ ആകാശ

ത്തിൽ, മേട്, പള്ളം (കുന്നും കുഴിയും) ഇവപോലെ സ്വരൂപത്തിൽ ഇ പ്രപഞ്ചം, പ്രപഞ്ചകല്പകമായ മനസ്സ് സമസ്തവും കാലത്രയത്തിലും ഉദിപ്പാനിടയില്ല എന്ന ആത്മാനുഭൂതിയുണ്ടായിആ ക്ഷണത്തിൽ തന്നെ മനോനാശവും സിദ്ധിക്കും. ഇതുതന്നെയാണ് മുഖ്യാധികാരികളുടെ മനോനാശ മാർഗ്ഗനിരൂപണം.

മധ്യാമാധികാരികൾ മനോനാശമാർഗ്ഗത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതിന് ഹഠ യോഗാദികൾ (ഹഠയോഗം, രാജയോഗം, ലയയോഗം, ഭക്തിയോഗം മുതലായവ) പരിശീലിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ഈ രണ്ടു മാർഗ്ഗം കൊണ്ട ല്ലാതെ മനോനാശ നിമിത്തമായി മാർഗ്ഗാന്തരമില്ല. ആത്മാവ് താനായി രിക്കനിമിത്തം മനോജയം സുലഭമായിട്ടും മുമുക്ഷുവാൽ ആത്മാവ് ശ്രവണാദി സാധനംകൊണ്ട് അറപ്പോടുകൂടി (ഉറപ്പില്ലാതെ)അന്വേഷി ക്കയാൽ മനോജയം കഠിനമായും ഭവിക്കും. ഇപ്രകാരം തെളിഞ്ഞാലും.

ശിഷ്യാനുഭൂതി

ശിഷ്യനും അപ്രകാരം ആചാര്യരുടെ കരുണാകടാക്ഷമാകുന്ന വാളിനെ വിവേകമാകുന്ന കയ്യിൽ ധരിച്ച് ജ്ഞാനശൂരനായി അന്തർമു ഖപ്പെട്ടപ്പോൾ ദേഹത്രയാധ്യാസമായ മൂന്നു ശിരസ്സുകളും ആവരണ വിക്ഷേപങ്ങളെന്ന രണ്ടു ശിരസ്സുകളും അവയോടുകൂടിയ മനസ്സാകുന്ന മൂർഖസർപ്പവും രജ്ജുസർപ്പമെന്നപോലെ കാണാതൊഴിഞ്ഞപ്പോൾ, ഓഹോ! നിനച്ചമാത്രയിൽ കിടുങ്ങത്തക്ക മനസ്സെവിടെ? ലോകം എവിടെ? കാലം എവിടെ? മാതാവിന്റെ ഉദരം എവിടെ? ആശ്ചര്യം! ആശ്ചര്യം! എന്ന് മകഴ്ന്ന് (ആനന്ദിച്ച്) മനോജയത്തെ പ്രാപിച്ച് നിഷ്ഠ യിൽ പ്രവേശിച്ച്, അനന്തരം ബഹിർമുഖനായി (വ്യുത്ഥിതദശയെ പ്രാപിച്ച്) ആചാര്യരെ നമസ്ക്കരിച്ചു. "സച്ചിദാനന്ദാഖണ്ഡൈകരസ മായ ഞാൻ എന്നിൽ നിന്ന് വേറായി ഒന്നും കാണുന്നില്ല. രജ്ജുസർപ്പ മായ മനസ്സ് എന്നെ എങ്ങനെ തീണ്ടും? ഞാൻ തന്നെ സർവ്വകാല ത്തിലുമുള്ളവൻ", എന്നിപ്രകാരം പറഞ്ഞ് ശിഷ്യൻ ആനന്ദപരവശ നായി നില്ക്കുമ്പോൾ പ്രതിബന്ധധ്വംസാർത്ഥമായിട്ടോ ബ്രഹ്മാനന്ദല ഹരിയാലോ കരുണാധിക്യവിശേഷത്താലോ ആചാര്യർ മറുപടിയും മേലേ അരുളിച്ചെയ്ത് അവയുടെ സാരത്തേയും അതിരഹസ്യമായിട്ടരു ളുന്നു.

ഉപദേശസാരം

എല്ലാറ്റിനേയും പരിശോധിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ അവ ദൃശ്യമെന്നും ദൃക്ക് എന്നും രണ്ടു വസ്തുക്കളായിപ്പിരിയും. അതിൽ ദൃശ്യം ജഡ

മെന്ന് പറയപ്പെടും. ദൃക്ക് ചിത്തെന്നും പറയപ്പെടും. ജഡമായ ദൃശ്യം ദൃക്കിന്റെ ഉപാധിയായിട്ടും, ദൃശ്യത്തിന്റെ ഉപാധിയായിട്ടും രണ്ടു പിരി വുള്ളതായി ഭവിച്ച് ആത്മാനാത്മവസ്തുക്കൾപോലെ തോന്നുമാറു നില്ക്കും (ജഡമായ ശരീരാദികൾ ചേതനസംബന്ധത്താൽ ആത്മാ വിനേപ്പോലെയും ശരീരാദിഭിന്നമായ പ്രപഞ്ചം ആത്മസംബന്ധമില്ലാതെ അനാത്മാവായും തോന്നും.) ആ വിധ ദൃക്കിന്റെ ഉപാധിയോ കർത്താവ്, ഭോക്താവ്, ജ്ഞാതാവ്; സുഖി എന്ന ജീവോപാധികളായും അസം ഗോദാസീനസാക്ഷികൂടസ്ഥ ബ്രഹ്മപരമാത്മാവെന്ന പ്രത്യഗ്ബ്ര ഹ്മോപാധികമായും ഭവിച്ചു നില്ക്കും.ഖണ്ഡാഖണ്ഡങ്ങളാകുന്ന പ്രപ ഞ്ചങ്ങളെ ബഹിർമുഖമായാകട്ടെ വിഷയീകരിക്കുമ്പോൾ വിഷയാകാ രങ്ങളായി പരിണമിച്ച് തോന്നിയ വൃത്തികൾ, ഫലമെന്നു പറയപ്പെടും. അവയോടുകൂടി ഘടം, പടം, മഠം എന്ന കല്പനയോട് വിഷയങ്ങളെ ചൂണ്ടിയബുദ്ധി ചിദാഭാസവൃത്തിയെന്ന് പറയപ്പെടും. ഈ പല ചിദാ ഭാസവൃത്തികളുദിച്ചും അസ്തമിച്ചും അവയെ കുറിക്കാതെ പ്രകാശി ക്കുന്നതിന് കാരണമായിരിക്കുന്നനിർവ്വികാരവൃത്തി സാക്ഷിവൃത്തിയാ കും. ഈ സാക്ഷിവൃത്തിയിൽ പ്രകാശിക്കുകകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനെ സാക്ഷിയെന്നും കല്പനാവൃത്തിയിൽ പ്രതിഫലിച്ചതുകൊണ്ട് ചിദാ ഭാസനെന്നും, ഫലവൃത്തിയിൽ പ്രതിഫലിച്ചതുകൊണ്ട് വിഷയമെന്നും ചിദാഭാസവൃത്തി ഉദിക്കുമ്പോഴും അതിന്നാധാരമായിരുന്ന നിരാകാര സാക്ഷിവൃത്തിയിൽ പ്രതിഫലിച്ച ചൈതന്യത്തെ-തന്റെ സ്വരൂപമായി കൊണ്ട് തനത് സാക്ഷിസ്വഭാവം മറഞ്ഞുപോയതു നിമിത്തം അന്തർയ്യാ മിയെന്നും തന്റെ മറവാൽ ആ ആത്മാവ് കാണപ്പെടായ്ക നിമിത്തം-ആ അന്തർയ്യാമിയായ ഈശൻ പരോക്ഷനെന്നും വിവേകാനുഭൂതിയാൽ അവനെ താനായനുഭവിക്കുമ്പോൾ താനേ അപരോക്ഷമായ ബ്രഹ്മസ്വ രൂപമെന്നും ശ്രുതിയുക്തികളെ വിടാതെഅനുഭവമായി പറയാറാകും.

വൃത്തിവിലയം

ഇപ്രകാരമറിഞ്ഞ് ബന്ധമോക്ഷവ്യവഹാരത്തിനാധാരമായ ദ്വൈതാദ്വൈവികാസഭേദമെല്ലാം മുൻപറഞ്ഞ വൃത്തിഭേദത്തെ കൂടാതെ പ്രത്യേകമായിട്ടില്ലായ്കയാലും ആ വൃത്തിഭേദങ്ങളും കല്പിതങ്ങളും സ്വതന്ത്രസത്തയില്ലാത്തവയുമാകയാലും ഘടപടാദി ഇഹപരങ്ങളായി പരിണമിച്ച ഫലവൃത്തിയെ അതിനെ ചൂണ്ടുന്ന ചിദാഭാസവൃത്തിയിലും, അതിനെ അതിൽനിന്നും മറഞ്ഞും അതിനെ അറിയുന്നതുമായ സാക്ഷി വൃത്തിയിലുമായി ലയിപ്പിച്ച്, സാക്ഷിവൃത്തിമാത്രമായിരിക്കുമ്പോൾ, ദൃശ്യങ്ങൾ സമസ്തവും ദൃക്കായിട്ടുതന്നെ കാണുന്നു. ആ ദൃഗുപാ

ധിയിൽ ദൃശ്യം നീങ്ങിയിരുന്നാലും, അവിടെ ഉദിക്കുന്ന വിവേകത്താൽ ആ ദുഗുപാധി, ദൃശ്യമായി, നിരുപാധിക ദൃക്കുമാത്രമായി, ശേഷിച്ച് സ്വയം താനായി പ്രകാശിക്കും. ഇതത്രേ സകലവേദാന്തങ്ങളുടേയും ചുരുക്കം.

ദൃക്ദൃശ്യവിവേകം

ദ്വൈതം ദൃശ്യമാകുന്നു. ദൃക്ക് അദ്വൈതമാണ്. അതുതന്നെ സ്വയംവസ്തു. ആത്മാവിനെ അന്വേഷിച്ചാലും ജഗത്തെ അന്വേഷിച്ചാലും സ്വയംവസ്തുവായി അന്വേഷിച്ചാൽ (നോക്കിയാൽ) പ്രത്യഗഭിന്നബ്രഹ്മമാകുന്ന കൂടസ്ഥനായ താനായിട്ടുതന്നെ സകലവും പ്രകാശിക്കും; അതെങ്ങനെയെന്നാൽ സ്വയം ഗോപുരമെന്നിടത്ത്, അതിൽ കാണുന്ന ചിത്രരൂപങ്ങളെ ഗോപുരമല്ലെന്ന് നിഷേധിക്കിൽ അവ ആ ഉപാധിയെ വിട്ടു നീങ്ങും.

അദ്വൈതബ്രഹ്മാനുഭൂതി

അപ്രകാരം തന്നെ ഓരോ ഉപാധികളേയും നീക്കിക്കണ്ടാൽ നിരുപാധികമായി ദൃശ്യാദൃശ്യഭാവം കൂടാതെ ഭേദിക്കപ്പെടാതെ സ്വയം താനായിട്ടുതന്ന പ്രകാശിക്കും. അപ്രകാരം സ്വയം ജഗത്തായിട്ട് നോക്കിയാൽ ഈ ജഗത്തും തന്റെ ഉപാധികളെ വിട്ട് നീങ്ങി ദൃശ്യാദൃശ്യതോന്നൽ കൂടാതെസ്വയം താനായി പ്രകാശിക്കും. ആകയാൽ നീ-ഞാൻ -അത്- ഇത്- ജഗത്ത് - ഈശ്വരൻ ജീവൻ -ഗുരു - ശിഷ്യൻ- ബന്ധം - മോക്ഷം - മുതലായ ഭേദം, ഇവ നീങ്ങിയ അഭേദം, ഈ സമസ്തവും തന്നെ ആ ആത്മാവിനെ കൂടാതെ വേറില്ല. താൻ തന്നെ ത്രിവിധപരിച്ഛേദനരഹിതനായി അസഹായശൂരനായ സ്വയം പ്രകാശമായ-സ്വയം മഹത്തായ -സ്വയം പ്രഭുവാകയാൽ ഇപ്രകാരം പ്രകാശിക്കുന്ന നിനക്ക് ഇനി എന്താണ് ഉപദേശിക്കത്തക്കത്, എന്നരുളിച്ചെയ്ത് രണ്ടുപേരും (ഗുരുവും ശിഷ്യനും) താനായി സ്വയമായി പ്രകാശിച്ചു.

ഓം ശാന്തിഃ ശാന്തിഃ ശാന്തിഃ